١٣١١

تفسیر کبیر [illegible]

تفسیر کبیر از سوره نساء تا مائده

تفسیر کبیر از زمر تا پایان

[illegible]

من الله حسن بن الكاتب

ثلاثة وجوب هذا الحكم بكون هذه الآية منسوخة قال ابن عباس في رواية عطاء وعطية هذه الآية منسوخة بآية المواريث
وهذا قول سعيد بن عبد الرحمن بن ابي بكر الصديق فسم ميراث ابيه وعائشة حية فلم يترك في الدار احدا الا اعطاه
وتلا هذه الآية فهذا كله تفصيل قول من قال بان هذا الحكم ثبت على سبيل الوجوب ومنهم من قال انه ثبت على سبيل
الندب والاستحباب لا على سبيل الفرض والايجاب وهذا الندب ايضا انما يحصل اذا كانت الورثة كبارا اما اذا كانوا صغارا
فليس الا القول المعروف وهذا المذهب هو الذي عليه فقهاء الامصار واحتجوا بانه لو كان لهؤلاء حق معين لبين
الله تعالى قدر ذلك الحق كما في سائر الحقوق وحيث لم يبين علمنا انه غير واجب ولان ذلك لو كان واجبا لتوفرت الدواعي على نقله
لشدة حرص الفقراء والمساكين ولو كان كذلك لنقل الينا على سبيل التواتر ولما لم يكن الامر كذلك علمنا انه غير واجب القول
الثاني في تفسير الآية ان المراد بالقسمة الوصية فاذا حضرها من لا يرث من الاقرباء واليتامى والمساكين [..] في الحال والاستقبال
والقول الاول اولى لانه تقدم ذكر الميراث ولم يتقدم ذكر الوصية ولكن يقال هذا القول اولى لان الآية التي بعدها في الوصية
القول الثالث في تفسير الآية ان قوله واذا حضر القسمة اولوا القربى فالمراد منه اولو القربى الذين يرثون والمراد من اليتامى و
المساكين الذين لا يرثون ثم قال وقولوا لهم قولا معروفا فهو راجع الى اليتامى والمساكين الذين لا يرثون وهذا القول
محكي عن سعيد بن جبير الثانية قال صاحب الكشاف الضمير في قوله فارزقوهم منه عائد الى ما ترك الوالدان والاقربون
وقال الواحدي الضمير عائد الى الميراث فيكون الكناية على هذا الوجه عائدة الى معنى القسمة لا الى لفظها كقوله ثم استخرجها
من وعاء اخيه والصواع مذكر لا يكنى عنه بالتانيث لكن اريد به المشربة فعادت الكناية الى المعنى لا الى اللفظ وعلى
التقديرين فالمراد بالقسمة المقسوم لانهم لا يرزقون الا من المقسوم لا من نفس القسمة الثالثة انما قدم اليتامى على المساكين لان
ضعف اليتامى اكثر وحاجتهم اشد وكان وضع الصدقات فيهم افضل واعظم في الاجر الرابعة الاشبه ان المراد بالقول المعروف
ان لا يتبع العطية المن والاذى بالقول او يكون المراد الوعد بالزيادة والاعتذار لمن لم يعطه شيئا وليخش الذين لو تركوا
من خلفهم ذرية ضعافا خافوا عليهم في الآية مسائل الاولى الجملة الشرطية وهي قوله لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافا
عليهم في صلة لقوله الذين والمعنى وليخش الذين صفتهم انهم لو تركوا ذرية ضعافا خافوا عليهم واما الذي يخشى منه
فغير منصوص عليه وسنذكر وجوه المفسرين فيه الثانية لا شك ان قوله وليخش الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافا
خافوا عليهم يوجب الاحتياط للذرية الضعاف وللمفسرين فيه وجوه الاول ان هذا خطاب مع الذين يجلسون عند المريض
فيقولون ان ذريتك لا يغنون عنك من الله شيئا فاوص بمالك لفلان ولفلان ولا يزالون يامرونه بالوصية الى الاجانب
الى ان لا يبقى من ماله للورثة شيء اصلا فقيل لهم كما انكم تكرهون بقاء اولادكم في الضعف والجوع من غير مال فاخشوا الله
ولا تحملوا المريض على ان يحرم اولاده الضعفاء من ماله وحاصل الكلام انك لا ترضى مثل هذا الفعل لنفسك فلا ترضه لاخيك
ان [..] النبي قال لا يؤمن العبد حتى يحب لغيره ما يحب لنفسه والقول الثاني قال حبيب بن ابي ثابت معنى الآية فالرجل

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

يا ايها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة ان هذه السورة مشتملة على انواع كثيرة وذلك لانه تعالى امر في اول هذه السورة
بالتعطيف على الاولاد والنساء والايتام والرافة بهم وايصال حقوقهم اليهم وحفظ اموالهم عليهم وبهذا المعنى ختمت السورة
وهو قوله يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالة وذكر في اثناء هذه السورة انواعا اخر من التكاليف وهي الامر بالطهارة
والصلوة وقتال المشركين ولما كانت هذه التكاليف شاقة على النفوس ثقيلة على الطباع لا جرم افتتح السورة بالعلة
التي لاجلها يجب حمل هذه التكاليف الشاقة وهي تقوى الرب الذي خلقنا والاله الذي اوجدنا فلهذا قال يا ايها الناس اتقوا ربكم وفي الاية مسائل
المسئلة الاولى روى الواحدي عن ابن عباس في قوله يا ايها الناس ان هذا الخطاب لاهل مكة واما الاصوليون من المفسرين
فقد اتفقوا على ان الخطاب عام لجميع المكلفين وهذا هو الاصح لوجوه احدها ان لفظ الناس جمع دخله الالف واللام فيفيد
الاستغراق وثانيها انه تعالى علل الامر بالاتقاء بكونه تعالى خالقا لهم من نفس واحدة وهذه العلة عامة في جميع المكلفين
لانهم باسرهم مخلوقون من ادم واذا كانت العلة عامة كان الحكم عاما وثالثها ان التكاليف بالتقوى غير مختص باهل مكة بل هو عام في
حق جميع العالمين واذا كان لفظ الناس عاما في الكل وكانت علة هذا الحكم التكليف وهي كونهم مخلوقين من النفس الواحدة
عامة في حق الكل كان القول بالتخصيص في غاية البعد وحجة ابن عباس ان قوله واتقوا الله الذي تساءلون به والارحام مختص
بالعرب وكان اول الاية وهو قوله يا ايها الناس مختصا بهم لان قوله في اول الاية اتقوا ربكم وقوله بعد ذلك واتقوا الله
الذي تساءلون به والارحام ورد متوجهين الى مخاطب واحد ويمكن ان يجاب عنه بانه ثبت في اصول الفقه ان خصوص الاخر لا
يمنع من عموم الاول فكان قوله يا ايها الناس اتقوا عاما في الكل وقوله واتقوا الله الذي تساءلون به والارحام خاصا بالعرب
المسئلة الثانية ان تعالى جعل هذا المطلع مطلعا لسورتين في القران احداهما هذه السورة بما يدل على معرفة المبداء وهو انه تعالى
خلق الخلق من نفس واحدة وهذا يدل على كمال قدرة الخالق وكمال علمه وكمال حكمته وجلاله وعلى الامر بالتقوى سورة الحج دالة
على معرفة المعاد وهو قوله ان زلزلة الساعة شيء عظيم فجعل صدر هاتين السورتين دلالة على معرفة :: وقدم السورة
الدالة على المبداء على السورة الدالة على المعاد وتحت هذا البحث اسرار كثيرة المسئلة الثالثة

ذكر عقيبه انه تعالى خلقنا من نفس واحدة ولابد من بيان المناسبة بين هذا الحكم وهذا الوصف فنقول قولنا انه تعالى خلقنا من نفس
واحدة مشتمل على قيدين احدهما انه تعالى خلقنا والثاني كيفية ذلك الخلق وهو انه تعالى انما خلقنا من نفس واحدة ولكل واحد من هذين
القيدين اثر في وجوب التقوى اما القيد الاول وهو انه تعالى خلقنا فلا شك ان هذا المعنى علة لان يجب علينا الانقياد لتكاليف الله
والخضوع لاوامره ونواهيه وبيان ذلك من وجوه الاول انه تعالى لما كان خالقا لنا وموجدا لذواتنا وصفاتنا فنحن عبيده وهو مولانا والربوبية
توجب نفاذ اوامره على عبيده والعبودية توجب الانقياد للرب والموجد والخالق والثاني ان الايجاد غاية الانعام ونهاية الاحسان
فانك كنت معدوما فاوجدك وميتا فاحياك وعاجزا فاقدرك وجاهلا فعلمك كما قال ابراهيم الذي خلقني فهو يهدين والذي
يطعمني ولما كانت النعم باسرها من الله وجب على العبد ان يقابل تلك النعم باظهار الخضوع والانقياد وترك التمرد والعناد وهذا
هذا هو المراد بقوله كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم الثالث وهو انه لما ثبت كونه موجدا وخالقا لنا
والمالك لنا فوجب علينا ان نشتغل بعبوديته وان نبقى كلا بين يديه وفي ضمنه وجب ان لا يكون شيء من طاعاتنا موجبا
البتة لان هذه الطاعات لما وجبت في مقابلة النعم السابقة امتنع ان يصير موجبة للثواب لان اداء الحق الى المستحق
لا يوجب شيئا اخر وهذا اذا سلمنا ان العبد اتى بتلك الطاعات من عند نفسه ابتداء فكيف وهذا ممتنع لان فعل الطاعة
لا يحصل الا اذا خلق الله القدرة على الطاعة وخلق الداعية ومتى حصل القدرة والداعية كان مجموعهما موجبا للصدور
الطاعة عن العبد واذا كان كذلك كانت تلك الطاعة انعاما من الله على عبده والمولى اذا انعم على عبده بانعام لم يصر ذلك
الانعام موجبا عليه انعاما اخر فهذا هو الاشارة الى بيان ان كونه خالقا لنا يوجب علينا عبوديته والاحتراز عن مناهيه واما العقد
الثاني وهو ان كونه تعالى خالقا لنا من نفس واحدة يوجب علينا الطاعة والاحتراز عن المعصية فبيانه من وجوه الاول
ان خلق جميع الاشخاص الانسانية من الانسان الواحد ادل على كمال القدرة من حيث انه لو كان الامر بالطبيعة والخاصية
لكان المتولد من الانسان الواحد لم يكن الا اشياء متشاكلة في الصفة متشابهة في الخلقة والطبيعة فلما راينا في اشخاص
الابيض والاسود والاحمر والاسمر والحسن والقبيح والطويل والقصير دل ذلك على ان مدبرها وخالقها فاعل مختار لا طبيعة
مؤثرة ولا علة موجبة ولما دلت هذه الدقيقة على ان مدبر العالم فاعل مختار قادر على كل الممكنات عالم بكل المعلومات فوجب
الانقياد لتكاليفه واوامره ونواهيه فكان ذكر هذا المعنى مقويا لقوله اتقوا ربكم بقوله الذي خلقكم من نفس واحدة في غاية الحسن والالتئام
الوجه الثاني وهو انه تعالى لما ذكر الامر بالتقوى ذكر عقيبه الامر بالاحسان الى اليتامى والنساء والضعفاء وكون الخلق
باسرها مخلوقين من نفس واحدة له اثر في هذا المعنى وذلك لان الاقارب لا بد وان يكون بينهم نوع مواصلة ومخالطة
توجب مزيد المحبة ولذلك يفرح الانسان بمدح اقاربه وانسبائه ويحزن بذمهم والطعن فيهم وقال عليه السلام فاطمة بضعة مني يؤذيني
ما يؤذيها واذا كان الامر كذلك فالفائدة في ذكر هذا المعنى ان يصير ذلك سببا لزيادة شفقة الخلق بعضهم على بعض الوجه الثالث
ان الناس اذا عرفوا كون الكل من شخص واحد تركوا المفاخرة والتكبر واظهروا التواضع وحسن الخلق الوجه الرابع ان هذا يدل

على المعاد لانه تعالى لما كان قادرا على ان يخرج من صلب شخص واحد اشخاصا مختلفين وان يخلق من قطرة النطفة شخصا
عجيب التركيب لطيف الصورة فكيف تستبعد احياء الموتى وبعثهم ونشورهم فيكون الابتداء دليلا على المعاد ومن خاف الحشر
لتجزى الذين اساؤا بما عملوا ويجزى الذين احسنوا الوجه الخامس ان الامر الفائدة فيه ان العقل لا دلالة فيه على ان
الخلق بجملته يكونون مخلوقين من نفس واحدة فبلى ذلك انما يعرف بالدلائل السمعية وكان النبي اميا ما قرأ كتابا ولا تلمذ
لاستاذ فلما اخبر عن الغيب كان معجزا فهذه الكلمة اعني قوله خلقكم دليل على معرفة التوحيد وقوله من نفس واحدة دليل
على معرفة النبوة فان قيل كيف يصح ان يكون الخلق اجمع من نفس واحدة مع كثرتهم وصغر تلك النفس قلنا قد بين المراد
المراد بذلك لان زوج ادم انما خلقت من بعضه ثم حصل خلق الاولاد من نطفتهما ثم كذلك ابدا فجاز ان تضاف الخلق
اجمع الى ادم المسئلة الرابعة اجمع المفسرون على ان المراد بالنفس الواحدة ههنا هو ادم الا انه انث الوصف على لفظ النفس
ونظيره قوله تعالى ان تقول نفس يا حسرتا وكذا بغير نفس وقال الشاعر ابوك خليفة ولدته اخرى وانت خليفة ذاك الكمال
فهذا التأنيث على لفظ الخليفة قوله وخلق منها زوجها فيه مسائل المسئلة الاولى ان المراد من هذا الزوج حوا
وفي كون حوا مخلوقة من ادم قولان الاول هو الذي عليه الاكثرون انه لما خلق الله ادم القى عليه النوم ثم خلق حوا من ضلع من
اضلاعه اليسرى فلما استيقظ راها ومال اليها والفها لانها كانت مخلوقة من جزء من اجزائه واحتجوا عليه بقول النبي
ان المرأة خلقت من ضلع اعوج فان ذهبت تقيمها كسرتها وان تركتها وفيها عوج استمتعت بها والقول الثاني وهو اختيار ابي
مسلم الاصفهاني ان المراد من قوله وخلق منها زوجها اي من جنسها وهو كقوله والله جعل لكم من انفسكم ازواجا وكقوله
اذ بعث فيهم رسولا منهم وقوله لقد جاءكم رسول منكم ومن انفسكم قال القاضي والقول الاول اقوى لكي يصح
قوله خلقكم من نفس واحدة اذ لو كانت حوا مخلوقة ابتداء لكان الناس مخلوقين من نفسين لا من نفس واحدة ويمكن ان يجاب عنه
بان كلمة من لابتداء الغاية فلما كان ابتداء التخليق والايجاد وقع بادم صح ان يقال خلقكم من نفس واحدة وايضا فلما ثبت
انه تعالى قادر على خلق ادم من التراب كان قادرا ايضا على خلق حوا كذلك فاي فائدة في خلقها من ضلع من اضلاع ادم المسئلة الثانية قال ابن عباس
انما سمي ادم لانه تعالى خلقه من اديم الارض كلها احمرها واسودها وطيبها وخبيثها فلذلك كان في ولده الاحمر والاسود
والطيب والخبيث والمرأة انما سميت حوا لانها خلقت من ضلع من اضلاع ادم وكانت مخلوقة من شيء حي فلاجرم سميت حوا
المسئلة الثالثة احتج جمع من الطاعنين بهذه الاية فقالوا ان قوله خلقكم من نفس واحدة يدل على ان الخلق كلهم مخلوقون
من النفس الواحدة وقوله وخلق منها زوجها يدل على ان زوجها مخلوقة منها ثم قال في صفة ادم خلقه من التراب ثم قال
فمن الخالق منها خلقناكم وفي هذه الايات كلها دالة على ان الحادث لا يحدث الا من مادة سابقة يصير الشيء مخلوقا منها
وان خلق الشيء مخلوقا فيها وان خلق الشيء من العدم المحض ممتنع في العقل والجواب المتكلمون فقالوا خلق الشيء من
العقل لان هذا المخلوق ان كان غير ذلك الشيء الذي كان موجودا قبل ذلك لم يكن مخلوقا منه البتة واذا لم يكن مخلوقا منه

كونه

كونه مخلوقا من ذلك الشيء وان قلنا بان هذا المخلوق مغاير للذي كان موجودا قبل ذلك فهذا المخلوق وهذا المحدث
انما حدث وحصل من العدم المحض فثبت انه يمتنع ان يكون الشيء مخلوقا من غيره مع بقاء العقل واما كلمة من في هذه الايات فهي بمعنى
ابتداء الغاية على معنى ان ابتداء حدوث هذه الاشياء من تلك الاشياء لا على وجه الحاجة والافتقار بل على وجه الوقوع
فقط المسئلة الرابعة قال صاحب الكشاف قرئ وخالق منها زوجها وباث منهما بلفظ اسم الفاعل وهو خبر مبتدأ محذوف
وهو خالق قوله وبث منهما رجالا كثيرا ونساء وفيه مسائل المسئلة الاولى بث منهما يريد فرق ونشر قال اهل
اللغة البث تفريق الاشياء يقال بث الخيل في الغارة وبث الصياد كلابه وخلق الله الخلق وبثهم في الارض وبث
الاشر فيها قال تعالى كالفراش المبثوث قال الفراء والزجاج وبعض العرب يقول ابث الله الخلق المسئلة الثانية
لم يقل وبث منهما الرجال والنساء لان ذلك يقتضي كونهما مبثوثين من نفسهما وذلك محال فلهذا عدل عن ذلك اللفظ الى قوله
وبث منهما رجالا كثيرا ونساء فان قيل لم لم يقل وبث منهما رجالا ونساء كثيرا ولم خصص وصف الكثرة بالرجال دون
النساء قلنا السبب فيه والله اعلم ان شهرة الرجال تمنع فكانت كثرتهم اظهر فلا جرم خصصوا بوصف الكثرة وهذا
كالتنبيه على ان اللائق بحال الرجال الاشتهار والخروج والبروز واللائق بحال النساء الاختفاء والخمول المسئلة الثالثة
الذين يقولون ان جميع الاشخاص البشرية كانوا كالذر وكانوا مجتمعين في صلب ادم حملوا قوله وبث منهما رجالا كثيرا
ونساء على ظاهره والذين انكروا ذلك قالوا المراد وبث منهما اولادهما ومن اولادهما جمعا اخرين فكان الكل مضافا اليهما
على سبيل المجاز قوله واتقوا الله الذي تساءلون به والارحام ان الله كان عليكم رقيبا فيه مسائل المسئلة الاولى قرأ عاصم وحمزة والكسائي
تساءلون به بالتخفيف والباقون بالتشديد فمن شدد اراد تتساءلون فادغم التاء في السين لاجتماعهما في انهما من حروف
طرف اللسان واصول الثنايا واجتماعهما في الهمس ومن خفف حذف تاء تتفاعلون لاجتماع حروف متقاربة فاعلها بالحذف كما
اعلها الاولون بالادغام وذلك لان الحروف المتقاربة اذا اجتمعت خففت تارة بالحذف واخرى بالادغام المسئلة
الثانية قرأ حمزة وحده والارحام بجر الميم قال القفال وقد رويت هذه القراءة غير السبعة عن مجاهد وغيره واما الباقون
من القراء فكلهم قرأ بنصب الميم قال صاحب الكشاف قرئ والارحام بالحركات الثلاث اما قراءة حمزة فقد ذهب الاكثرون من
النحويين الى انها فاسدة قالوا لان هذا يقتضي عطف المظهر على المضمر المجرور وذلك غير جائز واحتجوا على عدم جوازه بوجوه احدها
قال ابو علي الفارسي المضمر المجرور بمنزلة الحرف من الوجه الاول انه لا ينفصل البتة كما ان التنوين لا ينفصل وذلك لان
الهاء والكاف في قولك به ولك لا ترى منفصلا عن الجار البتة كما ان التنوين الثاني انهم يحذفون الياء من المنادى في الاختيار
كحذفهم التنوين من المفرد وذلك قولهم يا غلام فكان المضمر المجرور مشابها للتنوين من هذا الوجه فثبت ان المضمر المجرور
بمنزلة التنوين فوجب ان لا يجوز عطف المظهر عليه لان من شرط العطف حصول المشابهة بين المعطوف والمعطوف
عليه فاذا لم تحصل المشابهة ههنا وجب ان لا يجوز العطف وثانيها قال علي بن عيسى انهم لم يستحسنوا عطف المظهر على المضمر

المرفوع لان معناه اقوى من المضمر المجرور بسبب انه ينفصل فلما لا يجوز عطف المظهر على المضمر المجرور مع انه البتة لا ينفصل كان اولى الثالث انهما قالوا ان المعطوف والمعطوف عليه متشاركان فانما يجوز عطف الاول على الثاني لو جاز عطف الثاني على الاول وهيهنا هذا المعنى غير حاصل وذلك لانك تقول مررت بزيد وبك فلا جرم لا تقول مررت بك وزيد واعلم ان هذه الوجوه ليست وجوها قوية في دفع الروايات الواردة في اللغات وذلك لان حمزة احد القراء السبعة والظاهر انه لم يات بهذه القراءة من عند نفسه بل رواها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وذلك يوجب القطع بصحة هذه اللغة والقياس يتضاءل عند السماع لا سيما بمثل هذه الاقيسة التي هي اوهن من بيت العنكبوت وايضا فلهذه القراءة وجهان احدهما انها على تقدير تكرير الجار كانه قيل تساءلون به وبالارحام وثانيها انه ورد ذلك في الشعر وانشد سيبويه في ذلك
تعلق في مثل السواري سيوفنا وما بينها والكعب غوط نفانف
والعجب من هؤلاء النحاة انهم يستحسنون اثبات هذه اللغات بهذين البيتين المجهولين ولا يستحسنون اثباتها بقراءة حمزة ومجاهد مع انهما كانا من اكابر علماء السلف في علم القران واحتج الزجاج على فساد هذه القراءة من جهة المعنى بقوله صلى الله عليه وسلم لا تحلفوا بآبائكم فاذا عطفت الارحام على المكني عن اسم الله اقتضى ذلك جواز الحلف بالارحام ويمكن الجواب عنه بان هذا حكاية عن فعل كانوا يفعلونه في الجاهلية لانهم كانوا يقولون اسالك بالله والرحم وحكاية هذا الفعل عنهم في الماضي لا تنافي ورود النهي عنه في المستقبل وايضا فالحديث نهي عن الحلف بالآباء فقط وهيهنا ليس كذلك بل هو حلف بالله اولا ثم قرن به بعده ذكر الرحم فهذا لا ينافي مدلول ذلك الحديث وهذه جملة الكلام في القراءة بالجر واما القراءة بالنصب ففيها وجهان الاول وهو اختيار ابي علي الفارسي وعلي بن عيسى انه عطف على موضع الجار والمجرور كقولنا مررنا به وبالجبال والوجه الثاني وهو قول اكثر المفسرين ان التقدير واتقوا الارحام ان تقطعوها وهو قول مجاهد وقتادة والسدي والضحاك وابن زيد والفراء والزجاج وعلى هذا الوجه انتصب الارحام بالعطف على قوله واتقوا الله اي اتقوا حق الارحام فصلوها ولا تقطعوها قال الواحدي ويجوز ان يكون منصوبا بالاغراء والارحام اي احفظوها وصلوها كقولك الاسد الاسد وهذا التفسير يدل على تحريم قطيعة الرحم ووجوب صلتها واما القراءة بالرفع فقال صاحب الكشاف الرفع على انه مبتدأ خبره محذوف كانه قيل والارحام كذلك على معنى والارحام مما يتقى او والارحام مما يتساءل به

المسألة الثالثة انه تعالى قال اولا اتقوا ربكم ثم قال بعده واتقوا الله وفي هذا التكرير وجوه الاول تاكيد الامر والحث عليه كقولك للرجل اعجل اعجل فيكون ابلغ من قولك اعجل الثاني انه امر بالتقوى في الاول لمكان الانعام بالخلق وغيره وفي الثاني امر بالتقوى لمكان وقوع التساؤل به فيما بينهم البعض الثالث قال اولا اتقوا ربكم وثانيا اتقوا الله والرب لفظ يدل على التربية والاله لفظ يدل على القهر والهيبة فامرهم بالتقوى بناء على الترغيب ثم اعاد الامر به بناء على الترهيب كما قال يدعون ربهم خوفا وطمعا وقال يدعوننا رغبا ورهبا كانه قيل انه رباك واحسن اليك فاتق مخالفته لانه شديد العقاب عظيم السطوة المسألة الرابعة ان ...

بالله وبالارحام وهو قولهم يقال اسالك بالله وبالرحم اشفع اليك وبالله احلف عليك الى غير ذلك مما يؤكد المرء به مراده بمسألة الغير ويستعطف ذلك الغير في التماس حقه منه او نواله ومعونته ونصرته فاما قراءة حمزة فهي ظاهرة من حيث المعنى والتقدير واتقوا الله الذي تساءلون به وبالارحام لان العادة جرت في العرب بان احدهم قد يستعطف غيره بالرحم فيقول اسالك بالله وبالرحم وربما افرد ذلك فقال اسالك بالرحم وكان المشركون يكتبون الى الرسول صلى الله عليه وسلم نناشدك الله والرحم ان لا تبعث الينا فلانا وفلانا واما القراءة بالنصب فالمعنى يرجع الى ذلك التقدير واتقوا الله واتقوا الارحام قال القاضي وهذا احد ما يدل على انه قد يراد باللفظ الواحد المعاني المختلفة لان معنى تقوى الله مخالف لمعنى تقوى الارحام فتقوى الله انما يكون بالتزام طاعته واجتناب معاصيه واتقاء الارحام بان توصل ولا تقطع بالبر والافضال والاحسان ويمكن ان يجاب عنه بان هذا لعله يحمل بهذه اللفظة مرتين وعلى هذا التقدير يزول الاشكال المسألة الخامسة قال بعضهم اسم الرحم مشتق من الرحمة التي هي النعمة واحتج بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال قال الله انا الرحمن وهي الرحم اشتققت اسمها من اسمي ووجه التشبيه ان لمكان هذه الحالة تقع الرحمة من بعض الناس لبعض وقال آخرون بل اسم الرحمن مشتق من الرحم الذي عنده يقع الانعام فهي الاصل وقال بعضهم بل كل واحد منهما اصل بنفسه والنزاع في مثل هذا قريب المسألة السادسة دلت الآية على جواز المسألة بالله روى مجاهد عن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من سالكم بالله فاعطوه وعن البراء بن عازب قال امرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بسبع منها ابرار القسم المسألة السابعة دل قوله تعالى والارحام على تعظيم حق الرحم وتاكيد النهي عن قطعها قال تعالى فهل عسيتم ان توليتم ان تفسدوا في الارض وتقطعوا ارحامكم وقال لا يرقبون في مؤمن الا ولا ذمة قيل في الال انه القرابة وقال وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وبالوالدين احسانا وبذي القربى الآية وعن عبد الرحمن بن عوف ان النبي صلى الله عليه وسلم قال يقول الله انا الرحمن وهي الرحم اشتققت لها اسما من اسمي من وصلها وصلته ومن قطعها قطعته وعن ابي هريرة قال النبي صلى الله عليه وسلم ليس شيء اطيع الله فيه اعجل ثوابا من صلة الرحم وليس شيء اعجل عقابا من البغي واليمين الفاجرة وعن انس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الصدقة وصلة الرحم يزيد الله بهما في العمر ويدفع بهما ميتة السوء ويدفع الله بهما المحذور والمكروه وقال عليه السلام افضل الصدقة على ذي الرحم الكاشح العدو فثبت دلالة الكتاب والسنة على وجوب صلة الرحم واستحقاق الثواب بها ثم ان اصحاب ابي حنيفة بنوا على هذا الاصل مسالتين احداهما ان الرجل اذا ملك ذا رحم محرم عتق عليه مثل الاخ والاخت والعم والخال قال لانه لو بقي الملك لحل الاستخدام وذلك يوجب قطيعة الرحم وذلك حرام بناء على هذا الاصل فوجب ان لا يبقى الملك وثانيتهما ان الهبة لذي الرحم المحرم لا يجوز الرجوع فيها لان ذلك الرجوع ايحاش يورث قطيعة الرحم فوجب ان لا يجوز والكلام في هاتين المسالتين مذكور في الخلافيات ثم انه تعالى ختم هذه الآية بما يكون كالوعيد والترغيب والترهيب فقال ان الله كان عليكم رقيبا والرقيب هو المراقب الذي يحفظ عليك جميع افعالك ومن هذا صفته فانه يجب ان يخاف ويرجى فبين تعالى انه يعلم السر واخفى واذا كان كذلك فيجب ان يكون المرء حذرا خائفا فيما ياتي ويترك قوله تعالى وآتوا اليتامى اموالهم واعلم انه افتتح السورة بذكر ما يدل على انه يجب على العبد

ان يكون مستغرقا بالتكاليف فانه محض ناقص مخالطة شرع بعد ذلك في شرح اقسام التكاليف فالنوع الاول ما يتعلق باموال
اليتامى وهو هذه الاية وايضا انه تعالى لما وصى في الاية السابقة بالارحام فكذلك وصى في هذه الاية بالايتام لانهم قد صاروا بحيث
لا كافل لهم ولا مشفق شديد الاشفاق عليهم ففارق حالهم حال من له رحم ماسة عاطفة عليه لمكان الولادة او لمكان
الرحم فقال وآتوا اليتامى اموالهم وفي الاية مسائل **المسألة** الاولى قال صاحب الكشاف اليتامى الذين مات اباؤهم فانفردوا
عنهم واليتم الانفراد ومنه الرملة والدرة اليتيمة وقيل اليتيم في الاناسي من قبل الاباء وفي البهائم من قبل الامهات قال
وحق هذا الاسم ان يقع على الصغار والكبار لبقاء معنى الانفراد عن الاباء الا ان في العرف اختص هذا الاسم بمن لم يبلغ مبلغ الرجال
فاذا صار بحيث يستغني بنفسه في تحصيل مصالحه عن كافل يكفله وقيم يقوم بامره زال عنه هذا الاسم وكانت قريش
يقول لرسول الله يتيم ابي طالب اما على القياس واما حكاية الحال التي كان عليها صغيرا ناشيا في حجر عمه توضيعا
له واما قوله لا يتم بعد الحلم فهو تعليم الشريعة لا تعليم اللغة يعني اذا احتلم فانه لا يجري عليه احكام الصغار وروى ابو بكر
الرازي في احكام القران ان جدة كتبت الى ابن عباس ان اسم اليتيم قد يلزمه بعد البلوغ اذا لم يؤنس منه الرشد قال ابو بكر
واسم اليتيم قد يقع على المراة المفردة عن زوجها قال تستأمر اليتيمة في نفسها وهي لا تستأمر الا بالغة قال الشاعر ان القبور
تنكح الايامى النسوة الارامل اليتامى فالحاصل من كل ما ذكرنا ان اسم اليتيم بحسب اصل اللغة يتناول الصغير والكبير الا
انه بحسب العرف مختص بالصغير والله اعلم **المسألة** الثانية ههنا سؤال وهو انه كيف جمع اليتيم على اليتامى واليتيم فعيل
والفعيل يجمع على فعلى كمريض ومرضى قال صاحب الكشاف فيه وجهان احدهما ان يقال جمع يتيم يتائم لان اليتيم
جار مجرى الاسماء نحو صاحب وفارس ثم يقلب اليتائم يتامى قال القفال ويجوز يتيم ويتامى كنديم وندامى ويجوز ايضا
يتيم وايتام كشريف واشراف **المسألة** الثالثة ههنا سؤال ثان وهو انا ذكرنا ان اسم اليتيم مختص بالصغير فما دام ان يكون
اليتامى الذين بلغوا وكبروا ثم فيه وجهان احدهما انه تعالى سماهم يتامى على مقتضى اصل اللغة والثاني انه تعالى سماهم
يتامى لقرب عهدهم باليتيم وان كان قد زال في هذا الوقت كقوله فالقي السحرة ساجدين اي الذين كانوا سحرة
قبل السجود وايضا سمى الله مقاربة انقضاء العدة بلوغ الاجل في قوله فاذا بلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف
والمعنى مقاربة البلوغ ويدل على ان المراد من اليتامى في هذه الاية البالغون **قوله** فاذا دفعتم اليهم اموالهم
فاشهدوا عليهم والاشهاد لا يصح قبل البلوغ بل انما يصح بعد البلوغ الطريق الثاني ان يقول المراد باليتامى الصغار
وعلى هذا الطريق في الاية وجهان احدهما ان قوله وآتوا امر والامر انما يتناول المستقبل وكان المعنى ان هؤلاء
الذين هم يتامى في الحال آتوهم بعد زوال صفة اليتيم عنهم اموالهم وعلى هذا زالت المناقضة والثاني المراد وآتوا
اليتامى حال كونهم يتامى ما يحتاجون اليه لنفقتهم وكسوتهم والفائدة فيه انه كان يجوز ان يظن انه لا يجوز دفع
ماله عليه حال كونه صغيرا فاباح الله تعالى ذلك وفيه اشكال وهو انه لو كان المراد ذلك لقال وآتوهم من اموالهم قلنا

وجب

وجب ايتاؤهم كل اموالهم فسقط ذلك **المسألة** الرابعة نقل ابو بكر الرازي في احكام القران عن الحسن انه قال لما نزلت هذه الاية
في اموال اليتامى كرهوا ان يخالطوهم وعزلوا اموال اليتامى عن اموالهم فشكوا ذلك الى النبي فانزل الله تعالى ويسألونك
عن اليتامى قل اصلاح لهم خير وان تخالطوهم فاخوانكم قال ابو بكر الرازي واظن انه غلط من الراوي لان المراد بهذه الاية ايتاؤهم
اموالهم بعد البلوغ وانما غلط الراوي باية اخرى وهو ما روى سعيد بن جبير عن ابن عباس قال لما انزل الله ولا تقربوا مال
اليتيم الا بالتي هي احسن وان الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما ذهب من كان عنده يتيم يعزل طعامه وشرابه
فاشتد ذلك على اليتامى فذكروا ذلك لرسول الله فانزل الله ويسألونك عن اليتامى قل اصلاح لهم خير وان تخالطوهم
فاخوانكم فخلطوا عند ذلك طعامهم وشرابهم بشرابهم قال المفسرون الصحيح انها نزلت في رجل من غطفان كان معه
كثير لابن اخ له فلما بلغ طلب المال فمنعه عمه فترافعا الى النبي فنزلت هذه الاية فلما سمعها العم قال اطعنا الله
واطعنا الرسول نعوذ بالله من الحوب الكبير فدفع ماله اليه فقال النبي ومن يوق شح نفسه ويطع ربه هكذا فانه يحل
داره اي جنته فلما قبض الفتى ماله انفقه في سبيل الله فقال النبي ثبت الاجر وبقي الوزر على والده **المسألة** الخامسة
احتج ابو بكر الرازي بهذه الاية على ان السفيه لا يحجر عليه بعد الخمس والعشرين قال لان قوله وآتوا اليتامى اموالهم مطلق
يتناول السفيه وغير السفيه اونس منه الرشد او لم يؤنس ترك العمل به قبل الخمس والعشرين سنة لاتفاق العلماء على ان ايناس الرشد
قبل البلوغ فهذا السن على حكم ظاهر هذه الاية اجاب اصحابنا عنه بان هذه الاية عامة لانا نجد ذكر اليتامى فيها جملة ثم
اشار ثم ميز وابعد ذلك بقوله وابتلوا اليتامى وبقوله ولا تؤتوا السفهاء اموالكم فخص بهاتين الايتين ايتاءهم اموالهم اذا
كانوا سفهاء ولا شك ان الخاص مقدم على العام **قوله تعالى ولا تتبدلوا الخبيث بالطيب** وفيه مسائل الاولى قال صاحب
الكشاف تبدلوا اي لا تستبدلوا والتفعل بمعنى الاستفعال غير عزيز منه التعجل بمعنى الاستعجال والتأخر بمعنى الاستئخار وقال الواحدي
يقال تبدل الشيء بالشيء اذا اخذه مكانه **المسألة** الثانية في تفسير التبدل وجوه الاول قال الفراء والزجاج ولا
تتبدلوا الحرام وهو مال اليتامى بالحلال وهو مالكم وما ابيح لكم من المكاسب ورزق الله المبثوث في الارض فتاكلوه
مكانه الثاني لا تتبدلوا الامر الخبيث وهو اختزال اموال اليتامى بالامر الطيب وهو حفظها والتورع منها الثالث هو
قول الاكثرين انه كان ولي اليتيم ياخذ الجيد من ماله ويجعل الزيف بدل الجيد والمهزول بدل السمين فطعن صاحب
الكشاف في هذا الوجه وقال هذا ليس بتبدل انما هو تبديل الرابع ان هذا التبدل معناه ان ياكلوا مال اليتيم سلفا
مع التزام بدله بعد ذلك وفي هذا يكون متبدلا الخبيث بالطيب **قوله تعالى ولا تاكلوا اموالهم الى اموالكم** وفيه وجهان
الاول معناه ولا تنفقوا اموالهم الى اموالكم في الانفاق حتى لا تفرقوا بين اموالكم واموالهم قلة مبالاة وتسوية بين اموالهم
وبين اموالكم فعل ان ينتفعا مكانا الثاني ان فيها يكون في معنى مع قال تعالى من انصاري الى الله اي مع الله والاول اصح اعلم انه تعالى
وان ذكر الاكل فالمراد به التصرف لان اكل مال اليتيم كما يحرم فكذا سائر التصرفات المهلكة لتلك الاموال محرمة والدليل عليه

انه قال لا يصح لانه لا يصح ان يوكل فيه فان المراد به التصرف وانما ذكر الاكل لان معظم ما يقع لاجله التصرف فان قيل انه تعالى لما
حرم عليهم اكل مال اليتامى ظلما في الاية المتقدمة دخل فيه اكلها مع اموالهم قلنا لانهم اذا كانوا مستغنين عن اموال اليتامى
بما رزقهم الله من مال حلال وهم مع ذلك يطمعون في اموال اليتامى كان القبح ابلغ والذم احق واعلم انه تعالى حرم على الخلق بعد
ذلك ان ياكلوا مال اليتيم من جميع الجهات المحرمة اثم عظيم فقال انه كان حوبا كبيرا قال الواحدي الكناية تعود الى الاكل وذلك
لان قوله ولا تاكلوا دل على الاكل والحوب الاثم الكبير قال عليه السلام ان طلاق ام ايوب لحوب وكذلك الحوب والحاب ثلاث لغات
وهي الاسم المصدر قال الفراء الحوب الاثم العظيم ومعناه الاثم قال رب تقبل توبتي واغسل حوبتي قال صاحب الكشاف الحوب
والحاب كالقول والقال قال القفال وكان اصل الكلمة من التحوب وهو التوجع فالحوب هو ارتكاب ما يتوجع المرتكب منه
وقال البصريون الحوب بفتح الحاء المهملة مصدر وبالضم اسم والحوبة المرة الواحدة ثم يدخل بعضها في بعض كالكلام
فانه اسم ثم يقال كلم كلاما فيصير مصدرا قال صاحب الكشاف قرا الحسن حوبا وقرئ حابا قوله وان خفتم الا تقسطوا
في اليتامى اعلم ان هذا النوع الثاني من الاحكام التي ذكرها الله في هذه السورة وهو حكم الانكحة وفي الاية مسائل
المسئلة الاولى لواحد الاقساط العدل يقال اقسط الرجل اذا عدل قال الله تعالى واقسطوا ان الله يحب المقسطين
والقسط العدل والنصفة قال الله كونوا قوامين بالقسط قال الزجاج واصل قسط واقسط جميعا من القسط وهو
النصيب فاذا قالوا قسط بمعنى جار ارادوا انه ظلم صاحبه في قسطه الذي هو نصيبه الا ترى انهم قالوا قاسطته فقسطته
اذا غلبته على قسطه على بناء ظلم وجار وغلب واذا قالوا اقسط فالمراد انه صار ذا قسط وعدل فبني على بناء انصف
اذا اتى بالنصف والعدل في قوله وفعله وقسمه المسئلة الثانية اعلم ان قوله وان خفتم الا تقسطوا شرط وقوله فانكحوا
ما طاب لكم من النساء جزاء ولا بد من بيان انه كيف يتعلق هذا الجزاء بهذا الشرط وللمفسرين فيه وجوه الاول روي عن عروة انه
قال قلت لعائشة ما معنى قول الله وان خفتم الا تقسطوا في اليتامى فقالت يا ابن اختي هي اليتيمة تكون في حجر وليها فيرغب في
الرجل في مالها وجمالها الا انه يريد ان ينكحها بادنى من صداقها ثم اذا تزوج بها عاملها معاملة ردية لعلمه بانه ليس لها
من يذب عنها ويدفع شر ذلك الزوج عنها فقال تعالى وان خفتم ان تظلموا اليتامى عند نكاحهن فانكحوا من غيرهن
ما طاب لكم من النساء قالت عائشة ثم ان الناس استفتوا رسول الله بعد هذه الاية فيهن فانزل الله ويستفتونك
في النساء قل الله يفتيكم فيهن وما يتلى عليكم في الكتاب في يتامى النساء المراد منه هذه الاية وهي قوله وان خفتم الا
تقسطوا الوجه الثاني في تاويل الاية انه لما نزلت الاية المتقدمة في اليتامى وما في اكل اموالهم من الحوب الكبير خاف الاولياء
ان يلحقهم الحوب بترك الاقساط في حقوق اليتامى فتحرجوا منها كانوا خائفين من ترك العدل بين النساء فقللوا
عدد المنكوحات لان من تحرج من ذنب او تاب عنه وهو مرتكب مثله فكانه غير متحرج الوجه الثالث في التاويل انهم كانوا لا يتحرجون
من ولاية اليتامى فقيل ان خفتم في حق اليتامى فكونوا خائفين فانكحوا ما طاب لكم من النساء ولا تحوموا حول المحرما

والوجه الرابع

والوجه الرابع في التاويل انهم كانوا لا يتحرجون في النساء وكانوا يتحرجون من ولاية اليتامى فقيل ان خفتم ما روي
عن عكرمة انه قال كان الرجل عنده الايتام فاذا انفق مال نفسه على النسوة ولم يبق له مال وصار محتاجا اخذ
في اموال اليتامى ينفقها عليهن فقال تعالى ان خفتم الا تقسطوا في اليتامى عند كثرة الزوجات فقد حظرت عليكم ان تنكحوا
اكثر من اربع لكي يزول هذا الخوف فان خفتم في الاربع ايضا فواحدة فذكر الطرف الزائد وهو الاربع والناقص
وهو الواحدة ونبه بذلك على ما بينهما فكانه تعالى قال فان خفتم من الاربع فثلث فان خفتم فاثنتان وان خفتم فواحدة
وهذا القول اقرب وكانه تعالى خوف من الاكثار من النكاح بما عساه يقع من الولي من التعدي في مال اليتامى للحاجة
الى الانفاق الكثير عند التزويج بالعدد الكثير اما قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع ففيه مسائل وثلث
المسئلة الاولى قال اهل الظاهر النكاح واجب تمسكوا بهذه الاية وذلك لانه قوله فانكحوا امر وظاهر الامر للوجوب وتمسك
الشافعي في بيان انه ليس بواجب بقوله ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات فمما ملكت ايمانكم الى قوله ذلك لمن
خشي العنت منكم وان تصبروا خير لكم فحكم تعالى بان ترك النكاح في هذه الصورة خير من فعله وذلك يدل على انه ليس بمندوب
فضلا ان يقال انه واجب المسئلة الثانية انما قال ما طاب ولم يقل من طاب لوجوه احدها انه اراد به الجنس فيقول رجل او امراة
والمعنى ما ذلك الشيء عندك وما تلك الحقيقة التي عندك وثانيها ان ما مع ما بعده في تقدير المصدر وتقديره فانكحوا
الطيب من النساء وثالثها ان ما ومن ربما يتعاقبان قال تعالى والسماء وما بناها وقال ولا انتم عابدون ما اعبد وحكى ابو عمرو
العلاء سبحان ما سبح الرعد بحمده وقال فمنهم من يمشي على بطنه ورابعها انما ذكر ما تنزيلا للاناث منزلة غير العقلاء ومنه قوله
تعالى الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم المسئلة الثالثة قال الواحدي وصاحب الكشاف قوله ما طاب لكم اي ما حل لكم من النساء
لان منهن من يحرم نكاحها وهي الانواع المذكورة في قوله حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم وهذا عندي فيه نظر وذلك لانا بينا
ان قوله فانكحوا امر اباحة فلو كان المراد بقوله ما طاب ما حل لنزلت الاية منزلة ما يقال ابحنا لكم نكاح من يكون
نكاحها مباحا لكم وذلك يخرج الاية عن الفائدة اذا حملنا الطيب على استطابة النفس وميل القلب كانت الاية عامة دخلها
التخصيص وقد ثبت في اصول الفقه انه متى وقع التعارض بين الاجمال والتخصيص كان رفع الاجمال اولى لان العام
المخصوص حجة في غير محل التخصيص والمجمل لا يكون حجة اصلا المسئلة الرابعة معنى مثنى وثلاث ورباع اثنتين اثنتين وثلاثا
ثلاثا واربعا اربعا وهي غير منصرفة وفيه وجهان الاول انه اجتمع امران العدل والوصف اما العدل فلان العدل
عبارة عن انك تذكر كلمة وتريد بها كلمة اخرى كما تقول عمر وزفر وتريد به عامرا وزافرا فكذا هنا تريد بقولك مثنى اثنين اثنين
فكان معدولا واما انه وصف فدليله قوله تعالى اولي اجنحة مثنى وثلاث ورباع ولا شك انه وصف الوجه الثاني في بيان
ان هذه الاسماء غير منصرفة ان فيها عدلين لانها معدولة عن اصولها كما بيناه وايضا انها معدولة عن تكررها فانك لا تريد
بقولك مثنى ثنتين فقط بل ثنتين ثنتين فاذا قلت جاءني اثنان او ثلاثة كان غرضك الاخبار عن مجيء هذا العدد فقط اما اذا قلت جاءني

اه قال الملاحي لا يصح ان يوكل في بيان المراد بها التصرف وانما ذكر الاكل لان معظم ما يقع لاجله التصرف فان قيل انه تعالى لما
حرم عليهم اكل مال اليتامى ظلما في الاية المتقدمة دخل فيه اكلها مع اموالهم قلنا لانهم اذا كانوا مستغنين عن اموال اليتامى
بما رزقهم الله من مال الحلال وهم مع ذلك يطمعون في اموال اليتامى كان القبح ابلغ والذم احق واعلم انه تعالى عرف الخلق بعد
ذلك ان اكل مال اليتيم من جميع الجهات المحرمة اثم عظيم فقال انه كان حوبا كبيرا قال الواحدي الكناية تعود الى الاكل وذلك
لان قوله ولا تاكلوها دل على الاكل والحوب الاثم الكبير قال عليه السلام ان طلاق ام ايوب لحوب وكذلك الحوب والحاب ثلث لغات
وفي الاسم المصدر قال الفراء الحوب الاثم ومعناه الاثم قال رب تقبل توبتي واغسل حوبتي قال صاحب الكشاف الحوب
والحاب كالقول والقال قال القفال وكان اصل الكلمة من التحوب وهو التوجع فالحوب هو ارتكاب ما يتوجع المرتكب منه
وقال البصريون الحوب بفتح الحاء المهملة مصدر وبالضم اسم والحوبة المرة الواحدة ثم يدخل بعضها في بعض كالكلام
فانه اسم ثم يقال كلمه كلاما فيصير مصدرا قال صاحب الكشاف قرأ الحسن حوبا وقرئ حابا قوله وان خفتم الا تقسطوا
في اليتامى الاية هذا النوع الثاني من الاحكام التي ذكرها الله في هذه السورة وهو حكم الانكحة وفي الاية مسائل
المسئلة الاولى الاقساط العدل يقال اقسط الرجل اذا عدل قال الله تعالى واقسطوا ان الله يحب المقسطين
والقسط العدل والنصفة قال الله كونوا قوامين بالقسط قال الزجاج واصل قسط واقسط جميعا من القسط وهو
النصيب فاذا قالوا قسط بمعنى جار اراد انه ظلم صاحبه في قسطه الذي هو نصيبه الا ترى انهم قالوا قاسطه فقسطه
اي غلبه على قسطه على بناء ظلم وجار وغلب واذا قالوا اقسط فالمراد انه صار ذا قسط وعدل بنفسه وعلى نساء اي انصفه
اذا اتى بالنصف والعدل في قوله وفعله وقسمه المسئلة الثانية اعلم ان قوله وان خفتم الا تقسطوا شرط وقوله فانكحوا
ما طاب لكم من النساء جزاء ولا بد من بيان انه كيف يتعلق هذا الجزاء بهذا الشرط وللمفسرين فيه وجوه الاول روي عن عروة انه
قال قلت لعائشة ما معنى قول الله وان خفتم الا تقسطوا في اليتامى فقالت يا ابن اختي هي اليتيمة تكون في حجر وليها فيرغب في
الرجل في مالها وجمالها الا انه يريد ان ينكحها بادنى من صداقها ثم اذا تزوج بها عاملها معاملة رديئة لعلمه بانه ليس لها
من يذب عنها ويدفع شر ذلك الزوج عنها فقال تعالى فان خفتم ان تظلموا اليتامى عند نكاحهن فانكحوا من غيرهن
ما طاب لكم من النساء قالت عائشة ثم ان الناس استفتوا رسول الله بعد هذه الاية فيهن فانزل الله ويستفتونك
في النساء قل الله يفتيكم فيهن وما يتلى عليكم في الكتاب في يتامى النساء المراد منه هذه الاية وهي قوله وان خفتم الا
تقسطوا الوجه الثاني في تاويل الاية انها لما نزلت الاية المتقدمة في اليتامى وما في اكل اموالهم من الحوب الكبير خاف الاولياء
ان يلحقهم الحوب بترك الاقساط في حقوق اليتامى فتحرجوا منها وكانوا لا يتحرجون من ترك العدل بين النساء فقللوا
عدد المنكوحات لان من تحرج من ذنب او تاب عنه وهو مرتكب مثله فكانه غير متحرج الوجه الثالث في التاويل انهم كانوا لا يتحرجون
من ولاية اليتامى فقيل ان خفتم في حق اليتامى فكونوا خائفين فانكحوا ما طاب لكم من النساء ولا تحوموا حول المحرمات

والوجه الرابع

والوجه الرابع في التاويل انهم كانوا لا يتحرجون في الزنا وكانوا يتحرجون من ولاية اليتامى فقيل ان خفتم [illegible]
عن عكرمة انه قال كان الرجل عنده الايتام فاذا انفق مال نفسه على النسوة ولم يبق له مال وصار محتاجا اخذ
في اموال اليتامى عليهن فقال الله تعالى ان خفتم الا تقسطوا في اليتامى عند كثرة الزوجات فقد حظرت عليكم ان تنكحوا
اكثر من اربع لكي يزول هذا الخوف فان خفتم في الاربع ايضا فواحدة فذكر الطرف الزائد وهو الاربع والناقص
وهو واحدة ونبه بذلك على ما بينهما فكانه تعالى قال فان خفتم من الاربع فثلث فان خفتم فاثنتان وان خفتم فواحدة
وهذا القول اقرب وكانه تعالى خوفهم من الاكثار من النكاح بما عساه يقع من الولي من التعدي في مال اليتامى للحاجة
الى الانفاق الكثير عند التزويج بالعدد الكثير اما قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلث ورباع ففيه مسائل
المسئلة الاولى قال اهل الظاهر النكاح واجب وتمسكوا بهذه الاية وذلك لان قوله فانكحوا امر وظاهر الامر للوجوب وتمسك
الشافعي في بيان انه ليس بواجب بقوله ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات فمما ملكت ايمانكم الى قوله ذلك لمن
خشي العنت منكم وان تصبروا خير لكم فحكم تعالى بان ترك النكاح في هذه الصورة خير من فعله وذلك يدل على انه ليس بمندوب
فضلا ان يقال انه واجب المسئلة الثانية انما قال ما طاب ولم يقل من طاب لوجوه احدها انه اراد به الجنس تقول ما عندك فيقول رجل او امراة
والمعنى ما ذلك الشيء عندك وما تلك الحقيقة التي عندك وثانيها ان ما مع ما بعده في تقدير المصدر وتقديره فانكحوا
الطيب من النساء وثالثها ان ما ومن ربما يتعاقبان قال تعالى والسماء وما بناها وقال ولا انتم عابدون ما اعبد وحكى ابو عمرو بن
العلاء سبحان ما سبح الرعد له وقال فمنهم من يمشي على بطنه ورابعها انما ذكر ما تنزيلا للاناث منزلة غير العقلاء ومنه قوله
تعالى الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم المسئلة الثالثة قال الواحدي وصاحب الكشاف قوله ما طاب لكم اي ما حل لكم من النساء
لان منهن من يحرم نكاحها وهي الانواع المذكورة في قوله حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم وهذا عندي فيه نظر وذلك لانا بينا
ان قوله فانكحوا امر اباحة فلو كان المراد بقوله ما طاب اي ما حل لتنزلت الاية منزلة ما يقال ابحنا لكم نكاح من يكون
نكاحها مباحا لكم وذلك يخرج الاية عن الفائدة واذا حملنا الطيب على استطابة النفس وميل القلب كانت الاية عامة دخلها
التخصيص وقد ثبت في اصول الفقه انه متى وقع التعارض بين الاجمال والتخصيص كان رفع الاجمال اولى لان العام
المخصوص حجة في غير محل التخصيص والمجمل لا يكون حجة اصلا المسئلة الرابعة مثنى وثلث ورباع معناه اثنين اثنين وثلثا
ثلثا واربعا اربعا وهو غير منصرف وفيه وجهان الاول انه اجتمع امران العدل والوصف اما العدل فلان العدل
عبارة عن انك تذكر كلمة وتريد بها كلمة اخرى كما تقول عمر وزفر وتريد به عامرا وزافرا فكذا ههنا تريد بقولك مثنى اثنين اثنين
فكان معدولا واما انه وصف فدليله قوله تعالى اولي اجنحة مثنى وثلث ورباع ولا شك انه وصف الوجه الثاني في علته
ان هذه الاسماء غير منصرفة فيها عدلين لانها معدولة عن اصولها كما بيناه وايضا انها معدولة عن تكررها فانك لا تريد به
بقولك مثنى ثنتين ثنتين فانما قلت جاءني اثنان ثلاثة كان غرضك الاخبار عن مجيء هذا العدد فقط اما اذا قلت جاءني

القوم شيئا فادان نرغب بحبهم وقع اثنين فيثبت انه حصل في هذه الالفاظ نوعان من العدد فوجب ان يمنع في القرب
وذلك لانه اذا اجتمع في الاسم سببان فانما وجب منع الصرف لانه يصير بسبب ذلك ثانيا من جهتين فيصير ثقيلا في العقل فيمتنع صرفه
بكذا اذا حصل فيه العدل من جهتين فوجب ان يمتنع صرفه المسئلة الخامسة قال اهل التحقيق ان قوله فانكحوا ما طاب لكم من
النساء لا يتناول العبيد لان هذه الخطاب انما يتناول انسانا متى طابت له امراة قدر على نكاحها والعبد ليس كذلك بدليل انه لا
يتمكن من النكاح الا باذن مولاه ويدل عليه القران والخبر اما القران فقوله تعالى ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شيء فنفى
كونه مستقلا بالنكاح واما الخبر فقوله عم ايما عبد تزوج بغير اذن مولاه فهو عاهر فيثبت بما ذكرنا ان هذه الاية لا يدخل
فيها العبيد اذا عرفت هذه المقدمة فنقول ذهب اكثر الفقهاء الى ان نكاح الاربع مشروع للاحرار دون العبيد وقال مالك
يحل للعبيد ان يتزوج بالاربع وتمسك بظاهر هذه الاية فان خفتم الا تعدلوا فواحدة او ما ملكت ايمانكم وهذا لا يكون الا في الاحرار
والثاني قوله تعالى فان طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيئا مريئا والعبد لا يملك بل يكون لسيده ما طابت منه نفس امراته
من المهر فحكم مالك اذا دخل هو فيه مستقلا فيدخل التقييد في الاخر لا يوجب دخوله في السابق اما السابق فيوما
هذه الخطابات في هذه الايات وردت متوالية على نسق واحد فلما عرف في بعضها اختصاصها بالاحرار عرفنا ان الكل كذلك
ومن الفقهاء من سلم ان هذه الاية تتناول العبيد الا انهم خصصوا هذا العموم بالقياس قالوا اجمعنا على ان للرق تاثيرا
في نقصان حقوق النكاح كالطلاق والعدة ولما كان العدد من حقوق النكاح وجب ان يحصل للعبد نصف ما يحصل للحر والجواب
الاول وانه قوي اولها المسئلة السادسة ذهب قوم شذاذ الى انه يجوز التزويج باي عدد اريد واحتجوا بالقران والخبر اما القران
فقد تمسكوا بهذه الاية من ثلثة اوجه الاول ان قوله فانكحوا ما طاب لكم من النساء اطلاق في جميع الاعداد بدليل انه لا عدد الا
ويصح استثناؤه منه وحكم الاستثناء اخراج ما لولاه لكان داخلا والثاني ان قوله مثنى وثلث ورباع لا يصلح ان يكون
مخصصا لذلك العموم لان تخصيص بعض الاعداد بالذكر لا ينفي ثبوت الحكم في الباقي بل نقول ان ذكر هذه الاعداد يدل على
رفع الحرج مطلقا فان الانسان اذا قال لولده افعل ما شئت اذهب الى السوق والى المدرسة والى البستان كان هذا
تنبيها في تفويض زمام الخيرة اليه مطلقا ولا يكون ذلك تخصيصا للاذن بتلك الاشياء المذكورة وغيره فكذا ههنا
وايضا فذكر جميع الاعداد يبعد لقوله فانكحوا ما طاب لكم من النساء كان ذلك تنبيها على حصول الاذن في جميع الاعداد الثالث
ان الواو للجمع المطلق فقوله مثنى وثلث ورباع يفيد حل هذا المجموع وهو يفيد تسعة بل الحق انه يفيد ثمانية عشر لان
قوله مثنى ليس عبارة عن اثنين فقط بل عن اثنين اثنين وكذا القول في البقية واما الخبر فمن وجهين الاول انه ثبت بالتواتر انه
صلى الله عليه وسلم مات عن تسع ثم ان الله امرنا باتباعه فقال فاتبعوه واقل مراتب الامر الاباحة الثاني ان سنة الرجل طريقته وكان
التزوج بالاكثر من الاربع طريقة الرسول وكان ذلك سنة له ثم انه عم قال فمن رغب عن سنتي فليس مني فظاهر هذا الحديث
يقتضي توجه اللوم على من ترك التزوج باكثر من الاربع فلا اقل من ان يثبت اصل الجواز واعلم ان معتمد الفقهاء في اثبات الحصر

امرين

امرين الاول الخبر وهو ما روي ان نوفل بن معاوية اسلم وتحته خمس نسوة فقال امسك اربعا وفارق واحدة واعلم ان هذا
الطريق ضعيف لوجهين الاول ان القران لما دل على عدم الحصر فلو ثبت الحصر بهذا الخبر كان ذلك نسخا للقران بخبر الواحد
وانه غير جائز والثاني وهو ان هذا الخبر واقعة حال فلعله عم انما امره بامساك اربع ومفارقة البواقي لان الجمع بين الاربع وبين
البواقي غير جائز اما بسبب الرضاع واما بسبب الجمع وبالجملة فهذا الاحتمال قائم في هذا الخبر فلا يمكن نسخ القران بمثله والطريق الثاني وهو اجماع
فقهاء الامصار على انه لا يجوز الزيادة على الاربع وهذا هو المعتمد وفيه سؤالان الاول ان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ
فكيف يقال الاجماع نسخ هذه الاية الثاني ان في الامة اقواما شذاذا لا يقولون بحرمة الزيادة على الاربع والاجماع مع
مخالفة الواحد والاثنين لا ينعقد والجواب عن الاول ان الاجماع يكشف عن حصول الناسخ في زمان الرسول عم
وعن الثاني ان مخالف هذا الاجماع من اهل البدعة فلا عبرة بمخالفته فان قيل فاذا كان الامر على ما قلتم فكان الاولى
على هذا التقديرات يقال مثنى وثلاث ورباع فلم جاء بواو العطف دون او قلنا لو جاء بكلمة او لكان ذلك يقتضي
ان لا يجوز ذلك الا على احد هذه الاقسام معينات بعضهم باي التثنية والبعض الاخر بالتثليث والفريق الثالث
بالتربيع اما لو ذكره بحرف الواو فان ذلك انه يجوز لكل طائفة ان يختار واحدا من هذه الاقسام ونظيره ان يقول
الرجل للجماعة اقتسموا هذا المال وهو الف درهم درهمين درهمين وثلثة ثلثة واربعة اربعة والمراد انه يجوز لبعضهم ان ياخذ درهمين درهمين
ولبعض اخرين ان ياخذوا ثلثة ثلثة ولبعض الباقين ان ياخذوا اربعة اربعة فكذا ههنا الفائدة في ترك او وذكر الواو ما ذكرنا
المسئلة السابعة قوله تعالى مثنى وثلث ورباع محله النصب على الحال مما طاب تقديره فانكحوا الطيبات لكم معدودات
هذا العدد ثنتين ثنتين وثلثا ثلثا واربعا اربعا ثم قال تعالى فان خفتم الا تعدلوا فواحدة او ما ملكت ايمانكم
المسئلة الاولى المعنى فان خفتم الا تعدلوا بين هذه الاعداد كما خفتم ترك العدل فيما فوقها فاكتفوا بزوجة واحدة
او بالمملوكة سوى في السهولة واليسر بين الاماء من غير حصر ولعمري انهن اقل تبعة واخف مؤنة من المهائر لا عليك اكثرت
منهن ام اقللت عدلت بينهن في القسم ام لم تعدل عزلت عنهن ام لم تعزل المسئلة الثانية قرئ فواحدة بنصب التاء
والمعنى فالزموا او فاختاروا واحدة وذروا الجمع فان الامر كله يدور مع العدل فاينما وجدتم العدل فعليكم به وقرئ
فواحدة بالرفع والتقدير فكفت واحدة او فحسبكم واحدة او ما ملكت ايمانكم المسئلة الثالثة الشافعي ان يحتج بهذه الاية
في بيان ان الاشتغال بنوافل العبادات افضل من النكاح وذلك لان الله تعالى خير في هذه الاية بين التزوج بالواحدة وبين
التسري والتخيير بين الشيئين يشعر بالمساواة بينهما في الحكمة المطلوبة كما اذا قال الطبيب كل التفاح او الرمان فان ذلك يشعر بان
كل واحد منهما قائم مقام الاخر في تمام الغرض فكما ان الاية دلت على هذه التسوية فكذلك العقل يدل عليها لان المقصود
هو السكن والازدواج وتحصين الدين ومصالح البيت وكل ذلك حاصل بالطريقين وايضا ان فرضنا الكلام فيما اذا كانت المراة
مملوكة ثم اعتقها وتزوج بها فههنا يظهر حصول الاستواء بين التزوج وبين التسري واذا ثبت بهذه الايات

التزويج والتسري متساويان فنقول اجمعنا على ان الاشتغال بالنوافل افضل من التسري فوجب ان يكون افضل من النكاح
لان الزائد على احد المتساويين يكون زائدا على المساوي الثاني لا محالة ذلك ادنى ألا تعولوا وفيه مسائل المسئلة الاولى
المعنى الادنى هو الاقرب التقدير ذلك اقرب من ان لا تعولوا وحسن حذف كلمة من لدلالة الكلام عليه المسئلة الثانية
في تفسير ألا تعولوا وجوه الاول معناه لا تجوروا ولا تميلوا وهذا هو المختار عند اكثر المفسرين وروي مرفوعا روت عائشة
عن النبي صلى الله عليه وسلم في قوله ذلك ادنى ألا تعولوا قال لا تجوروا وفي رواية اخرى ان لا تميلوا قال الواحدي كلا اللفظين مروي واصل
العول الميل يقال عال الميزان عولا اذا مال وعال الحاكم في حكمه اذا جار لانه اذا جار فقد مال وانشدوا لابي طالب بميزان قسط
لا يخيس شعيرة ووزان صدق وزنه غير عائل وروي ان اعرابيا حكم عليه حاكم فقال له اتعول علي ويقال عالت الفريضة
اذا زادت هذه الاشتقاقات دالة على ان اصل هذا اللفظ الميل الى الجور والظلم وهذا هو الكلام في تقرير هذا الوجه الذي
ذهب اليه الاكثرون الوجه الثاني قال بعضهم ذلك ادنى ان لا تفتقروا يقال رجل عائل اي فقير وذلك لانه اذا قل عياله قلت نفقاته
فلم يفتقر الوجه الثالث نقل عن الشافعي انه قال ذلك ادنى ان لا تعولوا معناه ذلك ادنى ان لا تكثر عيالكم قال ابو بكر
الرازي في احكام القرآن وقد غلطه الناس في ذلك من ثلثة اوجه احدها انه لا خلاف بين السلف وكل من روي عنه تفسير
هذه الاية انه معناه ان لا تميلوا ولا تجوروا وثانيها انه خطاء في اللغة لانه لو قيل ذلك ان لا تميلوا لكان ذلك تعيلوا
فاما تفسير تعولوا بتعيلوا فانه خطاء في اللغة وثالثها انه ذكر الزوجة الواحدة وملك اليمين والاماء في العيال بمنزلة النساء
ولا خلاف انه له ان يجمع من العدد من شاء بملك اليمين فعلمنا انه ليس المراد كثرة العيال فهذا ما قاله صاحب النظم في الطعن
رابعها هو انه تعالى قال فان خفتم الا تعدلوا ... ذلك ادنى ان لا تعولوا ولم يقل ان لا تفتقروا فوجب ان يكون الجواب معطوفا على
هذا الشرط ولا يكون جوابا الا بعد الاول وذلك هو الجور لا كثرة العيال وانا اقول اما السؤال الاول فهو في غاية
الركاكة وذلك انه لم ينقل عن الشافعي انه طعن في قول المفسرين ان معنى الاية لا تجوروا ولا تميلوا ولكنه ذكر فيه
وجها آخر وقد ثبت في اصول الفقه ان المتقدمين اذا ذكروا وجها في تفسير الاية فذلك لا يمنع المتأخرين من
استخراج وجه آخر في تفسيرها ولولا جواز ذلك والا لصارت الدقائق التي استنبطها المتأخرون في تفسير كلام الله مردودة
باطلة ومعلوم ان ذلك لا يقوله الا مقلد خلف جاهل فالذي اخبر به ان هذا الوجه الذي ذكره الشافعي لم يذكره غيره
من اكابر ائمة الصحابة والتابعين وكيف لا يقول ذلك ومن المشهور ان طاوسا كان يقرأ ذلك ادنى ان لا تعولوا و
اذا ثبت عن المتقدمين كما قال فقد ثبت هذا الوجه سنده فبطل ما زعمه في هذا الطعن واما السؤال الثاني فنقول
هذا اللفظ في اللغة من المبرد كذلك وحرمتك على الطعن في رؤساء المهتدين والاعلام وجملة ما عرفنا ان
هذا الطعن الذي ذكره المبرد فاسد وبيان فساده من وجوه الاول انه يقال عال الرجل عياله اذا مانهم وكثر
هذا المعنى حسب سبيل الاستلزام لانه اذا مال فقد كثرت جهات الرغبة وموجبات المؤنة واذا كان معنى الاية ذلك الادنى الا

تعولوا

تعولوا وكثروا وارتفع الانسان في الجور والظلم لان مطية الجور والظلم هي الكثرة والحاجة وهذا الطريق يرجع هذا الى
التفسير من التفسير الاول الوجه الثاني في الجواب ان الانسان اذا قال فلان طويل النجاد كثير الرماد فاذا قيل انما معناه
حسن ان يقال معناه طويل القامة كثير الضيافة وليس المراد منه طويل النجاد فقط بل انه طويل القامة بل المراد المفهوم
من ذلك الكلام هو هذا المعنى وهذا من الكلام تسميه علماء البيان التعبير عن الشيء بالكناية وحاصله يرجع الى العرف
والمقصود من الاشارة الى الشيء بذكر لوازمه فيهما كثرة العيال مستلزمة للميل والجور فالشافعي جعل كثرة العيال
كناية عن الجور والميل لما ان كثرة العيال لا ينفك عن الميل والجور بما ان كثرة العيال لا ينفك عن الميل والجور فجعل
هذا تفسيرا للاول بسبيل الكناية والاستلزام وهذه الطريقة مشهورة في كتاب الله فالشافعي لما كان محيطا بوجوه
اساليب الكلام العربي استحسن ذكر هذا الكلام فاما ابو بكر الرازي فلما كان بليد الطبع بعيدا من اساليب الكلام لم يعرف الوجه
فيه الوجه الثالث ما ذكره صاحب الكشاف وهو ان هذا مأخوذ من قولك عال الرجل عياله يعولهم كقولك مانهم
يمونهم اذا انفق عليهم لان من كثر عياله لزمه ان يعولهم وفي ذلك ما يصعب عليه المحافظة على حدود الورع وكسب الحلال
والرزق الطيب فحسن هذا الوجه الذي ذكره امام المسلمين الشافعي في غاية الحسن وان الطعن لا يصدر الا من كثرة
الغباوة وقلة المعرفة واما السؤال الثالث وهو قوله ان كثرة العيال لا تختلف بان تكون المرأة زوجة او مملوكة فجوابه
من وجهين الاول ما ذكره القفال وهو ان الجواري اذا كثرن فله ان يكلفهن الكسب فاذا اكتسبن انفقن على انفسهن وعلى
مولاهن ايضا وحينئذ تقل العيال اما اذا كانت المرأة حرة لم يكن الامر كذلك فظهر الفرق الثاني ان المرأة اذا كانت مملوكة فاذا عجز
المولى من الانفاق عليها باعها وتخلص منها واما اذا كانت حرة فلا بد له من الانفاق عليها والعرف يدل على ان الزوج
يمسك الزوجة فانها لا تطالبه بالمهر فلا تحاول خلاصها لانها تطالبه بالمهر فالفرق يقع بالحجة واما السؤال الرابع وهو
الذي ذكره الجرجاني صاحب النظم فالجواب عنه من وجهين الاول ما ذكره القاضي وهو ان الوجه الذي ذكره الشافعي
ارجح لانه لو حمل على الجور لكان تكرارا لانه قد تقدم ذلك في قوله فان خفتم ان لا تقسطوا اما اذا حملناه على ما ذكره الشافعي
لم يلزم التكرار فكان اولى الثاني ان يقول هب ان الامر كما ذكرتم الا انا بينا ان التفسير الذي ذكره الشافعي راجع عند التحقيق الى
ذلك التفسير الاول لكن على سبيل الكناية والتعريض واذا كان الامر كذلك فقد زال هذا السؤال فهذا تمام البحث في هذا
الموضع قوله وآتوا النساء صدقاتهن نحلة وفي الاية مسائل المسئلة الاولى قوله وآتوا النساء فيه قولان الاول خطاب مع
الازواج الثاني انه خطاب للاولياء وذلك لان العرب كانت في الجاهلية لا تعطي النساء من مهورهن شيئا
كذلك كانوا يقولون لمن ولدت له بنت هنيئا لك النافجة ومعناه انك تأخذ مهرها ابلا فتضمها الى ابلك فتنفج مالك
اي تعظمه وقال ابن الاعرابي النافجة ما يأخذه الرجل من الحلوان اذا زوج ابنته فنهى الله عن ذلك وامر بدفع الحق الى
اهله وهذا قول الكلبي وابي صالح واختيار الفراء وابن قتيبة القول الثاني ان الخطاب للازواج امروا بايتاء النساء مهورهن

قول مجاهد وقتادة والنخعي واختيار الزجاج قال لانه لا ذكر للاولياء ههنا وما قبله خطاب للناكحين وهم الازواج المسئلة الثانية قال
القفال يحتمل ان يكون المراد منه الالتزام قال تعالى حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون والمعنى حتى يضمنوها و
يلتزموها فعلى الوجه الاول كان المراد انهم امروا بدفع المهور التي قد سموها لهن وعلى هذا التقدير الثاني كان المراد
ان الفروج لا تستباح الا بعوض يلتزم سواء سمي ذلك او لم يسم الا ما خص به الرسول في الموهوبة ثم قال رحمه الله ويجوز
ان يكون الكلام جامعا للوجهين المسئلة الثالثة قال صاحب الكشاف صدقاتهن مهورهن وفي حديث شريح قضى ابن
عباس لها بالصدقة وقرئ صدقاتهن بفتح الصاد وسكون الدال المهملتين على تخفيف صدقاتهن بضم الصاد وسكون الصاد
جمع صدقة بوزن غرفة وقرئ صدقتهن بضم الصاد والدال وهو تثقيل صدقة كقولك في ظلمة ظلمة قال الواحدي موضع
صدق على هذا الترتيب للكمال والتحقيق فيسمى المهر صداقا وصدقة لان عقد النكاح به يتم ويكمل المسئلة الرابعة في تفسير
النحلة وجوه الاول قال ابن عباس وقتادة وابن جريج وابن زيد فريضة وانما فسروا النحلة بالفريضة لان النحلة معناها
في اللغة الديانة والملة والشرعة والمذهب يقال فلان ينتحل كذا اذا كان يتدين به ونحلته كذا اي دينه ومذهبه فقوله
وآتوا النساء صدقاتهن نحلة اي آتوهن مهورهن فانها نحلة اي شريعة ودين ومذهب فهو فريضة الثاني قال الكلبي
نحلة اي عطية وهبة يقال انحلت فلانا نحلة ونحلا قال القفال واصله اضافة الشيء الى غير من هو له يقال هذا شعر منحول اي مضاف
الى غير قائله وانتحلت كذا اذا ادعيته واضفته الى نفسك وعلى هذا القول فالمهر عطية ممن فيه احتمالان احدهما انه عطية من
الزوج وذلك لان الزوج لا يملك بدله شيئا لان البضع في ملك المراة بعد النكاح اعطاها المراة ولم ياخذ منها عوضا يملكه
فكان في معنى النحلة التي ليس بازائها بدل واما الذي يستحقه الزوج منها بعقد النكاح فهو الاستباحة لا الملك والثاني
ان الله جعل منافع النكاح من قضاء الشهوة والتوالد مشتركا بين الزوجين ثم امر الزوج بان يؤتي الزوجة المهر فكان ذلك
عطية من الله تعالى ابتداء والقول الثالث في تفسير النحلة قال ابو عبيدة معنى نحلة اي عن طيبة نفس لان النحلة في اللغة العطية
من غير اخذ عوض كما ينحل الرجل الولد شيئا من ماله وما اعطى من غير عوض لا يكون الا عن طيب النفس فامر الله باعطاء مهور النسا
من غير مطالبة منهن ولا مخاصمة لان ما يؤخذ بالمحاكمة لا يقال له نحلة المسئلة الخامسة ان حملنا النحلة على الديانة ففي انتصابها وجهان
الاول ان يكون مفعولا له والمعنى آتوهن مهورهن ديانة والثاني ان يكون حالا من الصدقات اي دينا من الله شرعه وفرضه
واما ان حملنا النحلة على العطية ففي نصبها وجهان الاول انها نصب على المصدر وذلك لان النحلة والايتاء بمعنى
العطاء وكانه قيل وانحلوا النساء صدقاتهن نحلة اي اعطوهن مهورهن عن طيبة انفسكم والثاني انها نصب على الحال
ثم فيه وجهان احدهما على الحال من المخاطبين اي آتوهن صدقاتهن ناحلين طيبي النفوس بالاعطاء والثاني على الحال من
الصدقات اي منحولة معطاة عن طيبة الانفس المسئلة السادسة قال ابو حنيفة الخلوة الصحيحة تقرر المهر وقال الشافعي لا تقرره
احتج ابو حنيفة على صحة قوله بهذه الآية لان هذا النص يقتضي ايجاب ايتاء المهر كله مطلقا ترك العمل به فيما اذا لم يحصل المسيس

والخلوة

والخلوة فعند حصولهما وجب البقاء على مقتضى هذه الآية اجاب اصحابنا بان هذه عامة وقوله وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن
وقد فرضتم لهن فريضة الآية تدل على انه لا يجب فيها الا نصف المهر وهذه الآية خاصة ولا شك ان الخاص مقدم على العام قوله
فان طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيئا مريئا اعلم انه تعالى لما امرهم بايتاء النساء صدقاتهن عقبه بذكر جواز قبول ابرائها وهبتها
له لئلا يظن ان عليه ايتاء مهرها وان طابت نفسها بتركه وفي الآية مسائل المسئلة الاولى نصب على التمييز طابت النفس
لكم عن شيء من الصداق فنقل الفعل من الانفس اليهن فخرجت النفس مفسرة كما قالوا انت حسن وجها والفعل في الاصل للوجه
فلما حول الى صاحب الوجه خرج الوجه مفسرا لموقع الفعل ومثله قرت به عينا وضقت به ذرعا المسئلة الثانية انما وحد
النفس لان المراد بيان موقع الفعل وذلك يحصل بالواحد ومثله عشرين درهما ولو جمعت كان صوابا كقوله الاخسرين اعمالا
المسئلة الثالثة من في قوله منه ليست للتبعيض بل للتبيين والمعنى عن شيء من هذا الجنس الذي هو مهر كقوله فاجتنبوا الرجس
من الاوثان وتذكيره مثل ما قال رؤبة فيها خطوط من سواد وبلق كانه في الجلد توليع البهق فقيل له ان كان الضمير في قولك كانه
ان عاد الى الخطوط كان يجب ان يقول كانها وان عاد الى السواد والبلق كان يجب ان يقول كانهما فقال اردت كان ذاك ويحك
اخر وهو ان الصدقات في معنى الصداق لانك لو قلت وآتوا النساء صداقهن لكان المقصود حاصلا فيه وجه ثالث وهو ان الفائدة
في تذكير الضمير يعود ذلك الى بعض الصداق والغرض منه ترغيبها في ان لا تهب الا بعض الصداق المسئلة الخامسة معنى
الآية فان طبن لكم عن شيء من الصداق عن طيبة النفس من غير ان يكون السبب فيه شراسة اخلاقكم معهن او سوء معاشرتكم
معهن فكلوه وانفقوه وفي الآية دليل على ضيق المسلك في هذا الباب ووجوب الاحتياط حيث بنى الشرط على طيب النفس فقيل
فان طبن ولم يقل فان وهبن او سمحن اعلاما بان المراعى هو تجافي نفسها عن الموهوب طيبة المسئلة السادسة الهنيء و
المريء صفتان من هنؤ الطعام ومرؤ اذا كان سائغا لا تنغيص فيه وقيل الهنيء ما يستلذه الآكل والمريء ما يحمد عاقبته وهو
ما ينساغ في مجراه وقيل لمدخل الطعام من الحلقوم الى فم المعدة المريء لمرء الطعام فيه وهو انسياغه وحكى الواحدي عن بعضهم
اصل الهنيء من الهناء وهو معالجة الجرب بالقطران فالهنيء شفاء من الجرب قال المفسرون والمعنى تاكلونه اذا وهبن مهورهن
من غير اضرار بهن من طيبة النفس لم يكن على الازواج في ذلك تبعة لا في الدنيا ولا في الآخرة وبالجملة فهو عبارة عن التحلل والمبالغة
في الاباحة المسئلة السابعة قوله هنيئا مريئا وصف للمصدر اي كلا هنيئا مريئا او حال من الضمير اي كلوه وهو هنيء مريء وقد يوقف
على قوله فكلوه ثم يبتدأ بقوله هنيئا مريئا على الدعاء وعلى انهما صفتان اقيما مقام المصدرين كانه قيل هنأ مرأ المسئلة الثامنة
دلت هذه الآية على امور منها ان المهر لها ولا حق للولي فيها ومنها جواز هبتها المهر للزوج وجواز ان ياخذه الزوج لان قوله
فكلوه هنيئا مريئا يدل على المعنيين ومنها جواز هبتها المهر قبل القبض لانه تعالى لم يفرق بين الحالتين وههنا بحث وهو ان قوله
هنيئا مريئا تاكيدا لما ان كان المهر عينا اما اذا كان دينا فالآية غير متناولة له فانه لا يقال في الدين كلوه هنيئا مريئا وجوابه ان المراد
بقوله فكلوه ليس نفس الاكل بل المراد منه حل التصرفات وانما خص الاكل بالذكر لان معظم المقصود من المال انما هو الاكل ونظيره

قوله تعالى ان الذين يأكلون اموال اليتامى ظلما وقال ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل المسألة التاسعة قال بعض
العلماء ان من المال الاتم اموالاكل وتقديره وهبت ثم طلبت بعد الهبة علم انها لم تطب عن نفسا وعن الشعبي ان امرأة
جاءت مع زوجها شريحا في عطية اعطتها اياه وهي تطلب الرجوع فقال شريح رد عليها فقال الرجل اليس قد قال تعالى
فان طبن لكم فقال لو طابت نفسها عنه لما رجعت وروي عنه ايضا اقيلها فيما وهبت ولا اقيله لانهن يخدعن
وحكي ان رجلا من آل ابي معيط اعطته امرأته الف دينار صداقا كان لها عليه فلبث شهرا ثم طلقها فخاصمته
الى عبد الملك بن مروان فقال الرجل اعطتني طيبة بها نفسها فقال عبد الملك فاين الآية التي بعدها فلا تأخذوا
منه شيئا اردد عليها وعن عمر انه كتب الى قضاته ان النساء يعطين رغبة ورهبة فايما امرأة اعطت ثم ارادت
ان ترجع فذلك لها والله اعلم قوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم قياما ان تعلق هذه الآية بما قبلها
هو كأنه تعالى يقول اني وان كنت امرتكم بايتاء اليتامى اموالهم وبدفع صدقات النساء اليهن فانما قلت ذلك اذا
كانوا عاقلين بالغين متمكنين من حفظ اموالهم فاما اذا كانوا غير بالغين او غير عقلاء او انهم كانوا سفهاء مسرفين فلا
تدفعوا اليهم وامسكوها لاجلهم الى ان يزول عنهم السفه والمقصود من كل ذلك الاحتياط في حفظ اموال الضعفاء
والعاجزين وفي الآية مسائل المسألة الاولى في الآية قولان الاول انها خطاب للاولياء فكانه تعالى قال ايها
الاولياء لا تؤتوا الذين يكونون تحت ولايتكم وكانوا سفهاء اموالهم والدليل عليه انه خاطب الاولياء فقال
وارزقوهم واكسوهم وايضا فعلى هذا القول يحسن تعلق الآية بما قبلها كما قررناه فان قيل فعلى هذا الوجه كان يجب
ان يقال ولا تؤتوا السفهاء اموالهم قلنا في الجواب وجهان الاول انه تعالى اضاف المال الى الاولياء لانهم ملكوه
ولكن من حيث التصرف فيه ويكفي في حسن الاضافة ادنى سبب الثاني انه قيل فعلى هذا الوجه يجب ان يقال ولا تؤتوا
السفهاء اموالهم فلم قال اموالكم قلنا انما حسنت هذه الاضافة اجراء للوحدة النوعية مجرى الوحدة بالشخص ونظيره
قوله تعالى لقد جاءكم رسول من انفسكم فما ملكت ايمانكم فاقتلوا انفسكم فما ملكت ايمانكم فاقتلوا انفسكم ثم انتم
هؤلاء تقتلون انفسكم ومعلوم ان الرجل منهم ما كان يقتل نفسه ولكن كان بعضهم يقتل بعضا وكان الكل من
نوع واحد فكذا ههنا المال شيء ينتفع به الانسان ويحتاج اليه فلاجل هذه الوحدة النوعية حسنت اضافة اموال
السفهاء الى اوليائهم القول الثاني ان هذه الآية خطاب للآباء فنهاهم الله اذا كان اولادهم سفهاء لا يستقلون
بحفظ المال واصلاحه ان يدفعوا اموالهم او بعضها اليهم لما في ذلك من الافساد فعلى هذا الوجه يكون اضافة
الاموال اليهم حقيقة وعلى هذا الوجه يكون الغرض من الآية الحث على حفظ المال والسعي في ان لا يضيع ولا يهلك وذلك
يدل على انه ليس له ان يأكل جميع امواله ويهلكها واذا قرب اجله فانه يجب عليه ان يوصي بماله الى امين يحفظ ذلك
المال على ورثته وقد ذكرنا ان القول الاول ارجح لوجهين ومما يدل على هذا الترجيح ان ظاهر النهي للتحريم واجمعت الامة

على

على انه لا يحرم عليه ان يهب من اولاده الصغار ومن النسوان ما يشاء من ماله واجمعوا على انه يحرم على الولي ان يدفع الى السفهاء
اموالهم واذا كان كذلك وجب حمل الآية على القول الاول لا على هذا القول الثاني اما قال في الآخرة وقولوا لهم قولا معروفا
ولا شك ان هذه الوصية بالايتام اشبه لان المرء مشفق بطبعه على ولده فلا يقول له الا المعروف وانما يحتاج الى
هذه الوصية مع الايتام الاجانب والدليل على انه خطاب للاولياء قوله وارزقوهم فيها واكسوهم وايضا فعلى هذا القول
يحسن تعلق الآية بما قبلها كما قررنا ولا يمنع ايضا حمل الآية على كلا الوجهين قال القاضي هذا بعيد لانه يقتضي حمل
قوله اموالكم على حقيقته والمجاز جميعا ويمكن ان يجاب عنه بان قوله اموالكم يفيد كون تلك الاموال مختصة بهم
اختصاصا يمكنه التصرف فيها ثم ان هذا الاختصاص حاصل في المال الذي يكون مملوكا له وفي المال الذي يكون مملوكا
للصبي الا انه يجب تصرفه فيه فهذا التفاوت واقع في مفهوم خارج عن المفهوم المستفاد من قوله اموالكم واذا كان كذلك
لم يبعد حمل اللفظ عليهما من حيث ان اللفظ افاد معنى واحدا مشتركا بينهما المسألة الثانية ذكروا في المراد بالسفهاء وجوها
الاول قال مجاهد وجويبر عن الضحاك السفهاء ههنا النساء سواء كن ازواجا او امهات او بنات وهذا مذهب
ابن عمر ويدل على هذا ما روى ابو امامة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال الا انما خلقت النار للسفهاء يقولها ثلاثا الا وان السفهاء النساء
الا امرأة اطاعت قيمها فان قيل لو كان المراد بالسفهاء النساء لقال السفائه او السفيهات في جمع السفيهة نحو غرائب
وغريبات في جمع الغريبة اجاب الزجاج عنه بان السفهاء في جمع السفيهة جائز كما ان الفقراء في جمع الفقيرة جائز القول
الثاني قال الزهري وابن زيد عنى بالسفهاء ههنا الاولاد يقول لا تعط مالك الذي هو قيامك ولدك السفيه فيفسده
القول الثالث المراد بالسفهاء الصبيان في قول ابن عباس والحسن وقتادة وسعيد بن جبير قالوا اذا علم الرجل ان
امرأته سفيهة وان ولده سفيه مفسد فلا ينبغي له ان يسلط واحدا منهما على ماله فيفسده والقول الرابع ان المراد
بالسفهاء كل من ليس له عقل يفي بحفظ المال ويدخل فيه النساء والصبيان والايتام وكل من كان موصوفا بهذه الصفة
وهذا القول اولى لان التخصيص بغير دليل لا يجوز وقد ذكرنا في سورة البقرة ان السفه خفة العقل ولذلك سمي الفاسق
سفيها لانه لا وزن له عند اهل الدين والعلم ويسمى ناقص العقل سفيها لخفة عقله المسألة الثالثة ليس السفه في هؤلاء
صفة ذم ولا يفيد معنى العصيان لله تعالى وانما سموا سفهاء لخفة عقولهم ونقصان تمييزهم عن القيام بحفظ الاموال
المسألة الرابعة انه تعالى امر المكلفين في مواضع من كتابه بحفظ الاموال قال تعالى ولا تبذر تبذيرا ان المبذرين
كانوا اخوان الشياطين وقال ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوما محسورا وقال
والذين اذا انفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وقد رغب الله تعالى في حفظ المال في آية المداينة حيث امر بالكتابة والشهادة
والرهن والعقل ايضا يؤيد ذلك لان الانسان ما لم يكن فارغ البال لا يمكنه القيام بتحصيل مصالح الدنيا والآخرة ولا يكون فارغ
البال الا بواسطة المال لانه يتمكن به من جلب المنافع ودفع المضار فمن اراد الدنيا بهذا الغرض كانت الدنيا في حقه من اعظم

الاسباب المعينة له من اكتساب سعادة الاخرة اما انه لابد منها فلنفسها وبعينها كانت من اعظم المقربات من سبب سعادة
الاخرة المسألة الخامسة قوله تعالى جعل الله لكم قياما معناه انه لا يحصل قيامكم وانتعاشكم الا بهذا المال فلما كان المال
سببا للقيام والاستقلال سماه بالقيام اطلاقا لاسم السبب على المسبب على سبيل المبالغة يعني كان هذا المال نفس قيامكم
وانتعاشكم وقرأ نافع وابن عامر جعل الله لكم قيما قال الواحدي هذا انما هو قيم كما قال دينا قيما ملة ابراهيم وقرأ عبد الله بن
عمر بالواو وقوام الشيء ما يقام به كقولك ملاك الامر لما يملك به المسألة السادسة الشافعي رح البالغ اذا كان مبذرا للمال
مفسدا له يحجر عليه وقال ابو حنيفة لا يحجر عليه حجة الشافعي انه سفيه فوجب ان يحجر عليه انما قلنا انه سفيه لان السفيه
في اللغة هو من خف وزنه ولا شك ان من كان مبذرا للمال مفسدا له من غير فائدة لا يكون له وقع في القلب عند العقلاء
فكان خفيف الوزن عندهم فوجب ان يسمى بالسفيه واذا ثبت هذا لزم اندراجه تحت قوله ولا تؤتوا السفهاء اموالكم ثم قال
وارزقوهم فيها معنى الرزق من العباد هو اجراء الموظف لوقت معلوم يقال فلان رزق عياله اي اجرى عليهم وانما قال
فيها ولم يقل منها ليكون ذلك امرا بان يجعلوا بعض اموالهم رزقا لهم بل امرهم ان يجعلوا امرهم ان يجعلوا اموالهم
مكانا الرزق عيالهم اجرى وانما قال فيها ولم يقل منها ليكون ذلك امرا بان يجعلوا بعض اموالهم رزقا لهم بل امرهم
رزقا لهم ان يجعلوا اموالهم مكانا لرزقهم بان يتجروا فيها فيجعلوا ارزاقهم من الارباح لا من اصول الاموال قوله واكسوهم
والمراد ظاهر ثم انه قال وقولوا لهم قولا معروفا واعلم ان الله تعالى انما امر بذلك لان القول الجميل يؤثر في القلب فيزيل
السفه اما خلاف القول المعروف فانه يزيد السفيه سفاهة ونقصانا والمفسرون ذكروا في تفسير القول المعروف وجوها
احدها قال ابن جريج ومجاهد انه العدة الجميلة من البر والصلة وقال ابن عباس هو مثل ان يقول اذا ربحت في سفري هذا فعلت
بك ما انت اهله وان غنمت في غزاتي اعطيتك وثانيها قال ابن زيد انه الدعاء مثل ان يقول عافاك الله واياكم بارك الله
فيك وبالجملة كل ما سكنت اليه النفوس واحبته من قول او عمل فهو معروف وكل ما انكرته وكرهته ونفرت منه فهو منكر
وثالثها قال الزجاج علموهم مع اطعامكم وكسوتكم اياهم امر دينهم مما يتعلق بالعلم والعمل ورابعها قال القفال القول
المعروف هو انه ان كان المولى عليه صبيا فالولي يعرفه ان المال ماله وهو خازن له وانه اذا زال صباه فانه يرد المال اليه
ونظيره هذه الاية قوله فاما اليتيم فلا تقهر معناه لا تعاشره بالتسلط عليه كما تعاشر العبيد وكذا قوله ابتغاء رحمة من ربك
ترجوها فقل لهم قولا ميسورا وان كان المولى عليه سفيها وعظه ونصحه وحثه على الصلاة ورغبه في ترك التبذير
والاسراف وعرفه ان عاقبة التبذير الفقر والاحتياج الى الخلق الى ما يشبه هذا النوع من الكلام وهذا الوجه احسن من
سائر الوجوه التي حكيناها قوله وابتلوا اليتامى حتى اذا بلغوا النكاح فان آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم
اعلم انه تعالى امر قبل هذا بان يدفع مال اليتيم اليه في قوله وآتوا اليتامى اموالهم بين بهذه الاية متى يؤتيهم اموالهم فذكر في هذه
الاية شرطين في دفع اموالهم اليهم احدهما بلوغ النكاح والثاني ايناس الرشد ولا بد من ثبوتهما حتى يجوز دفع مالهم اليهم وفي

[illegible]

الاية مسائل المسألة الاولى قال ابو حنيفة تصرفات الصبي العاقل المميز باذن الولي صحيحة وقال الشافعي انها غير صحيحة احتج ابو حنيفة
على قوله بهذه الاية وذلك لانه قال وابتلوا اليتامى حتى اذا بلغوا النكاح فيقتضي ان هذا الابتلاء انما يحصل قبل البلوغ والمراد
من الابتلاء اختبار حاله في انه هل له تصرف في مصالح البيع والشراء وهذا الاختبار انما يحصل اذا اذن له في البيع والشراء وان لم يكن
هذا المعنى نفس الاختبار فهو داخل في الاختبار بدليل انه يصح الاستثناء يقال ابتلوا اليتامى الا في البيع والشراء وحكم
الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل فثبت ان قوله وابتلوا اليتامى امر للاولياء بان ياذنوا لهم في البيع والشراء قبل البلوغ
وذلك يقتضي صحة تصرفاتهم اجاب الشافعي بان قال ليس المراد بقوله وابتلوا اليتامى الاذن لهم في التصرف حال الصغر بدليل
قوله بعد ذلك فان آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم فانما امر بدفع المال اليهم بعد البلوغ وايناس الرشد واذا
ثبت بموجب هذه الاية انه لا يجوز دفع المال اليه حال الصغر وجب ان لا يصح تصرفه حال الصغر لانه لا قائل بالفرق فثبت
بما ذكرنا دلالة الاية قول الشافعي واما الذي احتج به فجوابه ان المراد من الابتلاء اختبار عقله واستبراء حاله في انه هل
له فهم وعقل وقدرة في معرفة المصالح والمفاسد وذلك اذا باع الولي واشترى بحضور الصبي فيستكشف من الصبي احوال
ذلك البيع والشراء وما فيهما من المفاسد والمصالح ولا شك ان بهذا القدر يحصل الابتلاء والاختبار وايضا هب انا سلمنا
انه دفع اليه شيئا ليبيع او يشتري فلم قلتم ان هذا القدر يدل على صحة ذلك البيع والشراء بل اذا باع واشترى وحصل به اختبار
عقله فالولي بعد ذلك الشراء يحمل المسألة الثانية المراد من بلوغ النكاح هو الاحتلام المذكور في قوله واذا بلغ الاطفال منكم
الحلم وهو في قول عامة الفقهاء عبارة عن البلوغ مبلغ الرجال الذي عنده يجري على صاحبه القلم ويلزمه الحدود والا
حكام وانما سمي الاحتلام بلوغ النكاح لانه انزال الماء الدافق الذي يكون في الجماع اعلم ان للبلوغ علامات خمس ثلاث منها
مشتركة بين الذكور والاناث وهي الاحتلام والسن المخصوص ونبات الشعر الخشن على العانة واثنان منها مختصة
بالنساء وهما الحيض والحبل المسألة الثالثة اما ايناس الرشد فلا بد فيه من تفسير الايناس ومن تفسير الرشد اما الايناس فقوله
آنستم اي عرفتم وقيل رأيتم واصل الايناس في اللغة الابصار ومنه قوله آنس من جانب الطور نارا واما الرشد فمعلوم
انه ليس المراد به الرشد الذي لا تعلق له بصلاح ماله بل لا بد وان يكون بحيث يقدر على حفظ ماله ثم اختلفوا في انه هل يعتبر
الصلاح في الدين فعند الشافعي لا بد منه وعند ابي حنيفة هو غير معتبر والاول اولى ويدل عليه وجوه احدها ان اهل
اللغة قالوا الرشد هو اصابة الخير والمفسد في دينه لا يكون مصيبا للخير وثانيها ان الرشد نقيض الغي قال الله تعالى قد تبين الرشد
من الغي والغي هو الضلال والفساد وقال وعصى آدم ربه فغوى فجعل العاصي غاويا وهذا يدل على ان الرشد لا يتحقق الا مع الصلاح
في الدين وثالثها انه تعالى قال وما امر فرعون برشيد لانه ما كان يراعي مصالح الدين مع انه كان يراعي مصالح الدنيا
فعلمنا ان اسم الرشيد لا يحصل الا عند رعاية مصالح الدين اذا عرفت هذا فنقول فائدة هذا الاختلاف ان الشافعي يرى
الحجر على الفاسق وابو حنيفة لا يراه المسألة الرابعة اتفقوا على انه اذا بلغ غير رشيد فانه لا يدفع اليه ماله ثم عند ابي

حنيفة لا يدفع اليه ماله حتى يبلغ خمسا وعشرين سنة واذا بلغ ذلك دفع اليه ماله على كل حال وانما اعتبر هذا السن لان مدة
بلوغ الذكر عنده بالسن ثماني عشرة سنة واذا زادت عليه سبع سنين وهي مدة معتبرة في تغير احوال الانسان لقوله مروهم
بالصلوة لسبع فعند ذلك تمت المدة التي يمكن فيها حصول تغير الاحوال فيجب ان يدفع اليه ماله اونس منه الرشد او لم
يونس وعندهما لا يدفع اليه ماله ابدا الا بايناس الرشد وهو قول ابي يوسف ومحمد احتج ابو بكر الرازي لابي حنيفة فقال
لا شك ان اسم الرشد واقع على العقل فقد حصل ما هو الشرط المذكور في هذه الاية فيلزم جواز دفع المال اليه ترك العمل به فيما
دون خمس وعشرين سنة فوجب العمل بمقتضى الاية فيما زاد على خمس وعشرين ويمكن ان يجاب عنه بانه تعالى قال
وابتلوا اليتامى ولا شك ان المراد ابتلاؤهم فيما يتعلق بمصالح حفظ المال ثم قال فان انستم منهم رشدا فيجب ان
يكون المراد فان انستم رشدا في حفظ المال وضبط مصالحه فانا اذا لم يكن كذلك فان لم يكن المراد ذلك تفكك النظم و
لم يبق للبعض تعلق بالبعض فاذا ثبت هذا ثبت ان الشرط المعتبر في الاية هو حصول الرشد في رعاية مصالح المال وعند هذا سقط استدلال
ابي بكر الرازي بل ان نقلب هذه الاية حجة عليه لانه تعالى جعل رعاية مصالح المال شرطا في جواز دفع المال اليه
فاذا كان هذا الشرط مفقودا بعد خمس وعشرين سنة وجب ان لا يجوز دفع المال اليه والقياس الجلي ايضا يقوي هذا الاستدلال
هذا النص لان الصبي انما منع منه المال لفقدان العقل الهادي الى كيفية حفظ المال وكيفية الانتفاع به فاذا كان
هذا المعنى حاصلا في الشاب والشيخ كان في حكم الصبي فثبت انه لا وجه لقول من يقول انه اذا بلغ خمسا وعشرين سنة
دفع ماله اليه وان لم يونس منه الرشد المسئلة الخامسة اذا بلغ رشيدا ثم تغير وصار سفيها حجر عليه عند الشافعي ولا يحجر عليه
عند ابي حنيفة وقد مرت هذه المسئلة عند قوله ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم قياما والقياس الجلي ايضا
يدل عليه لان هذه الاية دلت على انه اذا بلغ غير رشيد لم يدفع اليه لئلا يصير المال ضايعا فيكون باقيا مرصدا ليوم حاجته
وهذا المعنى قائم في السفه الطارئ فوجب اعتباره المسئلة السادسة قال صاحب الكشاف الفائدة في تنكير الرشد التنبيه
على ان المعتبر هو الرشد في التصرف والتجارة وعلى ان المعتبر هو حصول طرف من الرشد وظهور اثر من اثاره حتى لا ينتظر به
تمام الرشد المسئلة السابعة قال صاحب الكشاف قرا ابن مسعود فان احستم بمعنى احسستم قال احس به فهن اليه حسوس وقرئ
رشدا بفتحتين ورشدا بضمتين ثم قال تعالى فادفعوا اليهم اموالهم والمراد عند حصول هذين الشرطين واعني البلوغ و
ايناس الرشد بحيث دفع اليهم وانما لم يذكر تعالى مع هذين الشرطين كمال العقل لان ايناس الرشد لا يحصل الا مع العقل لانه
امر زائد على العقل ثم قال تعالى ولا تاكلوها اسرافا وبدارا ان يكبروا اي مسرفين ومبادرين كبرهم او لاسرافكم ومبادرتكم كبرهم تفرطون
في انفاقها وتقولون ننفق كما نشتهي قبل ان يكبر اليتامى فينتزعوها من ايدينا ثم قسم الامر بين ان يكون غنيا او فقيرا فقال ومن كان غنيا
فليستعفف عن الشي وعف اذا امتنع منه وتركه وقال صاحب الكشاف استعف ابلغ من عف كانه طالب زيادة العفة قال
ومن كان فقيرا فلياكل بالمعروف واختلف العلماء في ان الوصي هل له ان ينتفع بمال اليتيم وفي هذه المسئلة اقوال احدها

ان له ان ياخذ بقدر ما يحتاج اليه من مال اليتيم وبقدر اجرة عمله واحتج القائلون بهذا الوجه من وجوه احدها قوله تعالى ولا
تاكلوها اسرافا وبدارا ان يكبروا يشعر بان له ان ياكل بقدر الحاجة وثانيها انه قال ومن كان غنيا فليستعفف ومن كان فقيرا فلياكل بالمعروف
فقوله من كان غنيا فليستعفف ليس المراد منه نهي الوصي الغني عن الانتفاع بمال اليتيم وان كان كذلك لزم ان يكون قوله ومن كان
فقيرا فلياكل بالمعروف ليكون اذنا للوصي في مال اليتيم بمقدار الحاجة وثالثها قوله تعالى ان الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما
وهذا دليل على ان الوصي المحتاج ان ياكل من ماله بالمعروف ورابعها روي عن النبي ان رجلا قال له ان في حجري يتيما اآكل من ماله
قال بالمعروف غير متاثل مالا ولا واق مالك بماله فقال افاضربه قال مما كنت ضاربا منه ولدك وخامسها ما روي عن عمر انه
كتب الى عمار وابن مسعود وعثمان بن حنيف سلام عليكم اما بعد فاني رزقتكم كل يوم شاة شطرها لعمار وربعها لعبد الله
بن مسعود وربعها لعثمان الا واني قد انزلت نفسي واياكم من مال الله بمنزلة والي مال اليتيم من كان غنيا فليستعفف ومن
كان فقيرا فلياكل بالمعروف وعن ابن عباس ان ولي اليتيم قال له افاشرب من لبن ابله قال ان كنت تبغي ضالتها وتلوط حوضها وتهنا
جرباها وتسقيها يوم وردها فاشرب غير مضر بنسل ولا ناهك في الحلب وعنه ايضا يضرب بيده مع ايديهم فلياكل بالمعروف
ولا يلبس عمامة فما فوقها وسادسها ان الوصي لما تكفل باصلاح مهمات الصبي وجب ان يتمكن من ان ياكل من ماله بقدر عمله
قياسا على الساعي في اخذ الصدقات وجمعها فانه يضرب له في تلك الصدقات بسهم فكذا هنا فهذا تقرير هذا القول
الثاني ان له ان ياخذ بقدر ما يحتاج من مال اليتيم قرضا ثم اذا ايسر قضاه وان مات ولم يقدر على القضاء فلا شيء عليه وهذا
قول سعيد بن جبير ومجاهد وابي العالية واكثر الروايات عن ابن عباس وبعض اهل العلم خص هذا الاقراض باصول الاموال من
الذهب والفضة وغيرها فاما التناول من البان المواشي واستخدام العبيد وركوب الدواب فمباح له اذا كان غير مضر بالمال وهذا
قول ابي العالية وغيرهم واحتجوا بان الله تعالى قال فاذا دفعتم اليهم اموالهم فحكم في الاموال بدفعها اليهم والقول الثالث قال ابو
بكر الرازي الذي نعرفه من مذهب اصحابنا انه لا ياخذه لا على سبيل القرض ولا على سبيل الابتداء سواء كان غنيا او فقيرا و
احتج عليه بايات منها قوله تعالى ان الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما انما ياكلون في بطونهم نارا وسيصلون سعيرا ومنها قوله و
ان تقوموا لليتامى بالقسط ومنها قوله ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل قال فهذه الاي محكمة حاظرة مال اليتيم على وصيه في
حال الغنى والفقر وقوله ومن كان فقيرا فلياكل بالمعروف متشابه يحتمل وجوها فلكونه متشابها الى تلك المحكمات وعندي
ان هذه الاية لا يدل على ما ذهب اليه الرازي اما قوله واتوا اليتامى اموالهم فهو عام وهذه الاية التي نحن فيها خاصة والخاص
مقدم على العام وقوله ان الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما فهو انما يتناول هذه الواقعة لو ثبت ان اكل الوصي من مال الصبي
ظلم وهل النزاع الا فيه والجواب بعينه من قوله ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل واما قوله فان تقوموا لليتامى بالقسط فنقول انما يثبت
محل النزاع لو ثبت ان هذا الاكل ليس بالقسط ونحن ندعي ان كلامه في هذا الموضع ساقط فكيف ثم قال تعالى فاذا دفعتم اليهم اموالهم
فاشهدوا عليهم واعلم ان الاية مخففة على ان الوصي اذا دفع المال الى اليتيم بعد صيرورته بالغا كان الاولى والاحوط ان يشهد

عليه الوصي احدها ان اليتيم اذا كانت عليه بينة لم يقع في المال كان ابعد من ان يدعي بما لا وثانيها ان اليتيم ان قدم على الدعوى
الكاذبة اقام الوصي الشهادة على انه دفع ماله اليه وثالثها انه يظهر امانة الوصي وبراءة ساحته ونظيره ان النبي قال من
وجد لقطة فليشهد ذوي عدل ولا يكتم ولا يغيب فامره بالاشهاد لتظهر امانته وتزول التهمة عنه فثبت بما ذكرنا
من الاجماع والمعقول ان الاحوط هو الاشهاد واختلفوا في ان الوصي اذا ادعى بعد بلوغ اليتيم انه قد دفع المال اليه هل هو مصدق
وكذلك قال انفقت عليه وظاهر الامر الوجوب وايضا قال الشافعي الوصي غير مؤتمن من جهة الشرع وطعن ابو بكر الرازي في هذا
الكلام مع السفاهة الشديدة وقال لو كان ما ذكره علة لنفي التصديق لوجب ان لا يصدق القاضي اذا قال لليتيم قد دفعت اليك
لانه لم يأتمنه وكذلك الجد يلزمه ان يقول في الاب اذا قال بعد بلوغ الصبي قد دفعت مالك اليك ان لا يصدق لانه لم يأتمنه
والزيادة فيه ان يوجب الضمان عليهم اذا تصادقوا بعد البلوغ انه قد هلك لانه امسك ماله من غير ائتمان له عليه فيقال اما
قولك ان هذا القيد من المعاني الفقهية اما النقض بالقاضي فبعيد لان القاضي يجب ازالة التهمة عنه ليصير قضاؤه نافذا
ولولا ذلك لتمكن كل من قضى القاضي عليه ان ينسبه الى الكذب والميل والمداهنة ويحتاج القاضي الى اقامة البينة ويلزم
التسلسل ومعلوم ان هذا المعنى غير موجود في الوصي واما الاب فالفرق فيه من وجهين احدهما ان شفقته اتم من شفقة الاجنبي فلم يلزم
من قلة التهمة في حق الاب قلتها في حق الاجنبي والثاني انه عم قال انت ومالك لابيك وهذا غير موجود في حق الاجنبي واما
اذا تصادقا بعد البلوغ انه قد هلك فنقول ان كان قد اعترف بانه هلك بتقصير منه فههنا يلزمه الضمان اما اذا
اعترف بانه هلك لا بتقصير منه فههنا يجب ان يقبل قوله والا لصار ذلك مانعا للناس من قبول الوصاية فيقع الخلل العظيم
في هذا المهم العظيم فاما الاشهاد عند الرد اليه بعد البلوغ فانه لا يفضي الى هذه المفسدة فظهر الفرق ومما يؤكد
هذا الفرق انه تعالى ذكر قبل هذه الآية ما يدل على ان اليتيم حصل في حقه ما يوجب التهمة وهو قوله ولا تاكلوها اسرافا
وبدارا ان يكبروا فهذا يدل على جريان العادة بكثرة اقدام الولي على ظلم الايتام والصبيان واذا دلت هذه الآية على كثرة
موجبات التهمة في حق اليتيم ثم قال بعده فاذا دفعتم اليهم اموالهم فاشهدوا اشعر ذلك بان الغرض منه رعاية جانب
الصبي لانه اذا كان لا يمكنه ادعاء دفع المال اليه الا عند حضور الشاهد صار ذلك مانعا له من الظلم والبخس والنقصان
واذا كان الامر كذلك علمنا ان قوله فاشهدوا كما انه يحتمل الظاهر يقتضي الايجاب فكذلك رعاية المصالح يقتضي الايجاب ثم قال
الرازي ويدل على انه مصدق في غير اشهاد اتفاق الجميع على انه مامور بحفظه وامساكه على وجه الامانة حتى يوصل الى
اليتيم في وقت استحقاقه فهو بمنزلة الودائع والمضاربات فوجب ان يكون مصدقا على الرد كما يصدق على رد الوديعة فيقال
له اما الفرق بين هذه الصورة وبين صورة النقض فقد ذكره الشافعي واعترض على ان الفرق قد سبق ابطاله فعاد تلك
ترك الالتفات الى كتابه لما فيه من ركيك تخييله ومثل هذا الفقيه سلوك لا يحب المشاركة فيه معه ثم قال
وكفى بالله حسيبا قال ابن الانباري والازهري يحتمل ان يكون الحسيب بمعنى المحاسب وان يكون بمعنى الكافي فمن الاول قولهم

عند التهديد

عند التهديد حسبه الله ومعناه يحاسبه الله على ما يفعل من الظلم ونظيره قولنا الحسيب بمعنى المحاسب مثل الشريب
بمعنى المشارب ومن الثاني قولهم حسبك الله اي كافيك الله واعلم ان هذا وعيد لليتيم والولي واعلام لهما بانه تعالى يعلم
لئلا ينويا ولا يعملا الا الحق ويقوم بالامانة التامة في ذلك الى ان يصل ماله اليه وهو المقصود والحاصل سواء فسرنا
الحسيب بمعنى المحاسب او بالكافي واعلم ان الباء في قوله وكفى بالله زائدة في جميع القرآن هكذا نقله الواحدي عن الزجاج
وحسيبا نصب على الحال اي كفى الله حال كونه محاسبا وحال كونه كافيا قوله تعالى للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون
وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والاقربون مما قل منه او كثر نصيبا مفروضا اعلم ان هذا هو النوع الرابع من الاحكام المذكورة
في هذه السورة وهو ما يتعلق بالمواريث والفرائض وفي الآية مسائل المسألة الاولى في سبب نزول هذه الآية قال
ابن عباس ان اوس بن ثابت الانصاري توفي عن ثلث بنات وامرأة فجاء رجلان من بني عمه وهما وصيان له يقال لهما قتادة وعرفجة
واخذا ماله فجاءت امرأته الى رسول الله وذكرت القصة وذكرت ان الوصيين ما دفعا الي شيئا وما دفعا الى
بناته شيئا من المال فقال النبي ارجعي الى بيتك حتى انظر ما يحدث الله في امرك فنزل على النبي هذه الآية ودلت
على ان للرجال نصيبا وللنساء نصيبا ولكنه تعالى لم يبين المقدار في هذه الآية فارسل الرسول الى الوصيين وقال لا تقربا من مالك
من شيئا ثم نزل بعده يوصيكم الله في اولادكم ونزل فرض الزوج وفرض المرأة فامر رسول الله الوصيين ان يدفعا الى
المرأة الثمن ويمسكا نصيب البنات ثم ارسل ان ادفعا نصيب بناتها اليها فدفعاه اليها فهذا هو الكلام في سبب النزول
المسألة الثانية كان اهل الجاهلية لا يورثون النساء والاطفال ويقولون لا يرث الاموال الا من طاعن بالرماح وذاد عن الحوزة
وحاز الغنيمة فبين تعالى ان الارث غير مختص بالرجال بل هو امر مشترك فيه بين الرجال والنساء فذكر في هذه الآية هذا
القدر ثم ذكر التفصيل بعد ذلك ولا يمتنع اذا كان للقوم عادة في توريث الكبار دون الصغار ودون النساء ان
ينقلهم عن تلك العادة قليلا على التدريج لان الانتقال عن العادة شاق ثقيل على الطبع فاذا كان دفعة عظم
وقعه على القلب واذا كان على التدريج سهل فلهذا المعنى ذكر الله هذا المجمل اولا ثم اردفه بالتفصيل المسألة الثالثة احتج ابو بكر
الرازي بهذه الآية على توريث ذوي الارحام قال لان العمات والخالات والاخوال واولاد البنات من الاقربين
فوجب دخولهم تحت قوله للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون وللنساء مما ترك الوالدان والاقربون فاقصى
ما في الباب ان قدر ذلك النصيب غير مذكور في هذه الآية الا انا نثبت كونهم مستحقين لاصل النصيب بهذه الآية
واما المقدار فليستفيد من سائر الدلائل واجاب اصحابنا عنه من وجهين احدهما انه تعالى قال في الآية نصيبا
مفروضا اي نصيبا مقدرا وبالاجماع ليس لذوي الارحام نصيب مقدر فثبت انهم ليسوا داخلين في هذه الآية مختصة
بالاقربين فلم قلتم ان ذوي الارحام من الاقربين ثم كان اقرب من شيء ام المراد منه من كان اقرب من جميع الاشياء
الاول باطل لانه يقتضي دخول اكثر الخلق فيه لان كل انسان فله نسب مع غيره اما بوجه قريب او بعيد وهو الانتساب الى آدم

ان يكون هو اقرب الى الميت من غيره فيلزم دخول كل الخلائق في هذا النص وهو باطل ولما بطل هذا الاحتمال وجب حمل النص على الا
حتمال الثاني وهو ان المراد من الاقربين كل من كان اخص الى الميت وما ذاك الا الوالدان والاولاد فثبت ان هذا النص
لا يدخل فيه ذوو الارحام لا يقال لو حملنا الاقربين على الوالدين يلزم التكرار لانا نقول الاقرب جنس يندرج تحته نوعان
الولد والوالدان فذكر الاقربين فيكون المعنى ذكر النوع ثم ذكر الجنس فلا يلزم التكرار المسألة الرابعة قوله نصيبا
في نصبه وجوه احدها انه نصب على الاختصاص بمعنى اعني نصيبا مفروضا مقطوعا واجبا وثانيها يجوز ان ينصب
انتصاب المصدر المؤكد لان النصيب اسم في معنى المصدر كانه قيل قسما واجبا كقوله فريضة من الله مفروضا المسألة
الخامسة اصل الفرض الحز ولذلك سمي الحز الذي في سية القوس فرضا والحز الذي في سية القوس فرضا والحز الذي
في القداح يسمى ايضا فرضا وهو علامة لها تميز بينها وبين غيرها والفرضة العلامة في مقسم الماء يعرف بها كل ذي
حق حقه من الشرب فهذا هو اصل الفرض في اللغة ثم ان اصحاب ابي حنيفة خصصوا لفظ الفرض بما عرف وجوبه
بدليل قاطع واسم الوجوب بما عرف وجوبه بدليل مظنون قالوا لان الفرض عبارة من السقوط يقال وجبت الشمس
اذا سقطت ووجب الحائط اذا سقط وسمعت وجبة يعني سقطة قال تعالى فاذا وجبت جنوبها يعني سقطت فثبت
ان الفرض عبارة عن الحز والقطع وان الوجوب عبارة عن السقوط ولا شك ان تاثير الحز والقطع اقوى واكمل من تاثير السقوط
فلهذا السبب خص اصحاب ابي حنيفة لفظ الفرض بما عرف بدليل مظنون اذا عرفت هذا فنقول هذا الذي قرروه ينقض عليهم
بان الاية ما تناولت ذوي الارحام ليس مما ثبت بدليل قاطع باجماع الامة فلم يكن توريثهم فرضا والاية انما تناولت
التوريث المفروض فلزم القطع بان هذه الاية ما تناولت ذوي الارحام والله اعلم قوله واذا حضر القسمة اولوا القربى
واليتامى والمساكين فارزقوهم منه وقولوا لهم قولا معروفا وفي الاية مسائل المسألة الاولى اعلم ان قوله واذا حضر القسمة
ليس فيه بيان انه اي قسمة هي فلهذا المعنى حصل للمفسرين فيه قولان الاول انه تعالى لما ذكر في الاية الاولى ان النساء اسوة
للرجال في ان لهن حظا من الميراث وعلم تعالى ان في الاقارب من يرث ومن لا يرث وان الذين لا يرثون اذا حضروا وقت
القسمة فان تركوا محرومين بالكلية ثقل ذلك عليهم فلا جرم امر الله ان يدفع اليهم شيئا عند القسمة حتى يحصل الادب
الجميل وحسن العشرة ثم القائلون بهذا القول اختلفوا فمنهم من قال ان ذلك واجب ومنهم من قال انه مندوب اما
القائلون بالوجوب فقد اختلفوا في امور احدها ان منهم من قال الوارث ان كان كبيرا وجب عليه ان يرضخ لمن حضر القسمة شيئا من
المال بقدر ما تطيب به نفسه وان كان صغيرا وجب على الولي ان يعتذر اليهم ويقول اني لا املك هذا المال انما هو لهؤلاء
الضعفاء الذين لا يعقلون ما عليهم من الحق وان يكبروا فسيعرفون حقكم فهذا هو القول المعروف وثانيها قال النخعي
والحسن هذا الرضخ مختص بقسمة الاعيان فاذا آل الامر الى قسمة الارضين والرقيق وما اشبه ذلك قال لهم قولا معروفا
مثل ان يقول لهم ارجعوا بارك الله فيكم وثالثها قال سعيد بن جبير هذا الرضخ شيء قليل لا ينقص منه بالاجماع ورابعها ان الولي

تقدير

نقل ان هذا الحكم يكون هذه الاية منسوخة قال ابن عباس في رواية عطاء وعطية هذه الاية منسوخة باية المواريث وقيل ان
قول سعيد بن عبد الرحمن بن ابي بكر الصديق قسم ميراث ابيه وعائشة حية فلم يترك في الدار احدا الا اعطاه وتلا هذه
الاية فهذا كله تفصيل قول من قال بان هذا الحكم ثبت على سبيل الوجوب ومنهم من قال انه ثبت على سبيل الندب والاستحباب
لا على سبيل الفرض والايجاب وهذا الندب انما يحصل اذا كانت الورثة كبارا اما اذا كانوا صغارا فليس الا القول المعروف
وهذا المذهب هو الذي عليه فقهاء الامصار واحتجوا بانه لو كان لهؤلاء حق معين لبين الله تعالى قدر ذلك الحق كما في سائر
الحقوق وحيث لم يبين علمنا انه غير واجب ولان ذلك لو كان واجبا لتوفرت الدواعي على نقله لشدة حرص الفقراء و
المساكين ولو كان كذلك لنقل الينا على سبيل التواتر ولما لم يكن الامر كذلك علمنا انه غير واجب القول الثاني في تفسير الاية ان
المراد بالقسمة الوصية فاذا حضرها من لا يرث من الاقرباء واليتامى الرشد في الحال والاستقبال والقول اول لانه
تقدم ذكر الميراث ولم يتقدم ذكر الوصية ولكن يقال هذا القول اولى لان الاية التي بعده في الوصية القول الثالث
تقدير الاية انه قوله واذا حضر القسمة اولوا القربى فالمراد من اولي القربى الذين يرثون والمراد من اليتامى والمساكين
الذين لا يرثون وقوله وقولوا لهم قولا معروفا راجع الى اليتامى والمساكين الذين لا يرثون وهذا القول محكي عن
سعيد بن جبير المسألة الثانية قال صاحب الكشاف الضمير في قوله فارزقوهم منه عائد الى ما ترك الوالدان والاقربون وقال
الواحدي الضمير عائد الى الميراث فيكون الكناية على هذا الوجه عائدة الى معنى القسمة لا الى لفظها كقوله ثم استخرجها
من وعاء اخيه والصواع مذكر لا يكنى عنه بالتانيث لكن اريد به المشربة فعادت الكناية الى المعنى لا الى اللفظ
وعلى التقديرين فالمراد بالقسمة المقسوم لانه يمكن الرزق من المقسوم لا من نفس القسمة المسألة الثالثة انما قدم اليتامى
اكثر حاجة لانهم اشد فكان وضع الصدقات فيهم افضل واعظم في الاجر المسألة الرابعة الاشبه ان المراد بالقول المعروف
ان لا يتبع العطية المن والاذى بالقول او يكون المراد الوعد بالزيادة والاعتذار ممن لم يعطه شيئا قوله تعالى وليخش
الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافا خافوا عليهم في الاية مسائل المسألة الاولى الجملة الشرطية وهي قوله لو تركوا من خلفهم
ذرية ضعافا خافوا عليهم في صلة لقوله الذين والمعنى وليخش الذين من صفتهم انهم لو تركوا ذرية ضعافا خافوا عليهم
واما الذي يخشى منه فغير منصوص عليه وسنذكر وجوه المفسرين فيه المسألة الثانية لا شك ان قوله وليخش الذين لو تركوا
من خلفهم ذرية ضعافا خافوا عليهم يوجب الاحتياط للذرية الضعاف فللمفسرين فيه وجوه الاول ان هذا خطاب مع الذين
يجلسون عند المريض فيقولون ان ذريتك لا يغنون عنك من الله شيئا فاوص بمالك لفلان وفلان ولا يزالون يامرونه
بالوصية للاجانب الى ان لا يبقى من ماله للورثة شيء اصلا فقيل لهم كما انكم تكرهون بقاء اولادكم في الضعف
والجوع من غير مال فاخشوا الله ولا تحملوا المريض على ان يحرم اولاده الضعفاء من ماله وحاصل الكلام ان الانسان لا يرضى
بمثل هذا الفعل لنفسه فلا يرضاه لاخيه المسلم قال عليه السلام لا يؤمن العبد حتى يحب لاخيه ما يحب لنفسه والقول الثاني قال

حبيب بن ابي ثابت سألت مقسما عن الاية فقال هو الرجل يحضره الموت ويريد الوصية للاجانب فيقول له من كان عنده
اتق الله وامسك مالك على ولدك مع ان ذلك الانسان يحب ان يوصى له فعلى القول الاول الاية على نهى الحاضرين عن الترغيب في الوصية
وعلى القول الثاني الاية محمولة على نهى الحاضرين عن النهى عن الوصية والاول اولى لان قوله لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافا اشبه
بالوجه الاول واقرب اليه القول الثالث يحتمل ان يكون الاية خطابا لمن قرب اجله ويكون المقصود منعه عن تكثير
الوصية لئلا يبقى ورثته ضائعين جائعين بعد موته ثم ان كانت هذه الاية انما نزلت قبل تقدير الوصية بالثلث كان
المراد منها ان لا يجعل التركة مستغرقة بالوصية وان كانت نزلت بعد تقدير الوصية بالثلث كان المراد منها
ان لا يوصى بالثلث بل ينقص اذا خاف على ذريته والمروى عن كثير من الصحابة انهم وصوا بالقليل لاجل ذلك وكانوا
يقولون من الربع افضل من الثلث وخبر سعيد يدل عليه وهو قوله الثلث كثير لان تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم
عالة يتكففون وجوه الناس القول الرابع ان هذا الامر لولى اليتيم فكانه تعالى يقول وليخش من يخاف على ولده بعد موته ان يضيع
مال اليتيم الضعيف الذي هو ذرية غيره اذا كان في حجره والمقصود من الاية على هذا الوجه ان يبعثه تعالى على حفظ مال اليتيم وان
يترك نفسه في حفظه والاحتياط في ذلك بمنزلة ما يحبه من غيره في ذريته لو خلفهم وخلف لهم مالا قال القاضي وهذا
اليق بما تقدم وما تأخر من الايات الواردة في باب الايتام فجعل تعالى آخر ما دعاهم به الى حفظ مال اليتيم ان ينبههم على حال انفسهم وذريتهم
اذا تصوروها ولا شك انه من اقوى الدواعي والبواعث في هذا المقصود المسئلة الثالثة قال صاحب الكشاف قرئ ضعفاء
ضعافى نحو سكارى وكسالى قال الواحدى قرأ حمزة ضعافا بالامالة لان قبل الالف حرفا مستعليا وحد الامالة ضعافا ان ما كان
على فعال وكان اوله حرفا مستعليا مكسورا نحو ضعاف وعلى وخبات يحسن فيه الامالة وذلك انه يصعد بالحرف المستعلى
ثم انحدر بالكسر فيستحب ان لا يتصعد بالتفخيم بعد التسفل ليتحد الصوت على طريقة واحدة واما الذين فخموا فهو حسن لانها تطلب
الكسرة التي في ضعاف قال تعالى فليتقوا الله وليقولوا قولا سديدا اذا ارادوا بعث غيرهم على فعل وعمل والقول السديد هو
العدل والصواب من القول قال صاحب الكشاف القول السديد من الاوصياء ان لا يؤذوا اليتامى ويكلموهم كما يكلمون اولادهم
من الترحيب واذا خاطبوهم قالوا يا بني ويا ولدي والقول السديد من الجالسين الى المريض ان يقولوا له اذا اراد الوصية لا تسرف في
وصيتك ولا تجحف باولادك مثل قول رسول الله لسعد والقول السديد من الورثة حال قسمة الميراث للحاضرين الذين لا يرثون
ان يلطفوا القول لهم ويخصوهم بالاكرام قوله إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا قال ابن عباس انه تعالى
لما اكد الوعيد في اكل مال اليتيم ظلما وقد كثر الوعيد في هذه الايات مرة بعد اخرى على من يفعل ذلك كقوله ولا تتبدلوا الخبيث
بالطيب ولا تأكلوا اموالهم الى اموالكم انه كان حوبا كبيرا وليخش الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافا خافوا عليهم ذكر عقيب هذه
الاية مفردة وعيد من يأكل اموالهم وكل ذلك رحمة الله تعالى كانهم لكمال ضعفهم وعجزهم استحقوا من الله مزيد العناية
والكرم وما اشد دلالة هذا الوعيد على سعة رحمة الله وكثرة فضله وعفوه فان اليتامى لما بلغوا في الضعف الى الغاية القصوى

بلغت عناية الله بهم الى الغاية القصوى وفي الاية مسائل المسئلة الاولى دلت هذه الاية على ان مال اليتيم قد يؤكل غير الظلم والا
لم يكن لهذا التخصيص فائدة وذلك ما ذكرناه فيما تقدم ان للولي المحتاج ان يأكل من ماله بالمعروف المسئلة الثانية قوله تعالى انما يأكلون
في بطونهم نارا فيه قولان احدهما ان يجري ذلك على ظاهره قال السدي اذا اكل الرجل مال اليتيم ظلما يبعث يوم القيمة ولهب النار يخرج من فيه
ومسامعه واذنيه وعينيه يعرفه كل من رآه باكل مال اليتيم وعن ابي سعيد الخدري عن النبي صلى الله عليه وسلم قال ليلة اسري بي رأيت
قوما لهم مشافر كمشافر الابل وقد وكل بهم من يأخذ بمشافرهم ثم يجعل في افواههم صخرا من النار يخرج من اسافلهم فقلت يا
جبرئيل من هؤلاء قال هؤلاء الذين يأكلون اموال اليتامى ظلما والقول الثاني ان ذلك توسع والمراد ان اكل مال اليتيم جار مجرى اكل النار من
حيث انه يفضي اليه ويستلزمه وقد يطلق اسم احد المتلازمين على الآخر كقوله وجزاء سيئة سيئة مثلها قال القاضي
وهذا اولى من الاول لان قوله ان الذين يأكلون اموال اليتامى ظلما انما يأكلون في بطونهم نارا الاشارة الى كل واحد
وكان حمله على التوسع الذي ذكرناه اولى المسئلة الثالثة لقائل ان يقول الاكل لا يكون الا في البطن فما فائدة قوله
انما يأكلون في بطونهم نارا وجوابه انه كقوله يقولون بافواههم ما ليس في قلوبهم والقول لا يكون الا بالفم وقال ولكن
تعمى القلوب التي في الصدور والقلب لا يكون الا في الصدر وقال ولا طائر يطير بجناحيه والطيران لا يكون الا بالجناح والغرض
من كل ذلك التأكيد والمبالغة المسئلة الرابعة انه تعالى وان ذكر الاكل الا ان المراد منه كل انواع الاتلافات فان
ضرر اليتيم يختلف ان يكون تلف ماله بالاكل او بطريق آخر وانما ذكر الاكل وان اراد به كل التصرفات المتلفة لوجوه احدها ان
عامة مال اليتيم في ذلك الوقت هو الانعام التي يؤكل لحومها ويشرب البانها فخرج الكلام على عادتهم وثانيها انه جرت
العادة فيمن انفق ماله في وجوه مراده خيرا كان او شرا انه يقال انه اكل ماله وثالثها ان الاكل هو المعظم فيما يبتغى من التصرفات
المسئلة الخامسة الاية دالة على ان كل من فعل سواء كان مسلما او لم يكن لان قوله ان الذين يأكلون اموال اليتامى ظلما عام فيدخل
فيه فهذا يدل على القطع بالوعيد وقوله وسيصلون سعيرا يوجب القطع على انهم اذا ماتوا على غير توبة يصلون هذا السعير لا محالة
والجواب عنه ما ذكرناه مستقصى في سورة البقرة في قوله بلى من كسب سيئة ثم نقول لم لا يجوز ان يكون هذا الوعيد مخصوصا بالكفار بقوله تعالى والكافرون
هم الظالمون ثم نقول ان المعتزلة لا يجوزون ان يكون داخلا تحت هذا الوعيد كل العمومات لان الوعيد مشروط بان لا يكون معه
توبة ولا طاعة اعظم من تلك المعصية واذا كان كذلك فلا يقطع على انه من اهل الوعيد حتى يكون كبيرة ولا يكون معها توبة فلا بد
ان يطلب معنى يكون كبيرا من اكل مال اليتيم والعياذ بالله فقد ذكر جماعة الحد الذي يقع الوعيد عليه فانه الكبيرة
فيضعا الزكاة فهذا جملة ما ذكره القاضي فيقال له ثبت لنا تخصيص هذه العمومات من وجهين احدهما انك زدت فيه شرط عدم
التوبة والثاني انك زدت فيه عدم صغيرة واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يزيد فيه شرط عدم العفو اشرنا الى ادلة قيام ذلك عندنا
والادلة على حصول العفو اجبنا عنه من وجهين احدهما انا ذكرنا دلائل العفو بطريقة كثيرة على ما ذكرناه في سورة البقرة والثاني
هب انكم ما سلمتم ذلك ولكن عدم الوجدان لا يفيد القطع لعدم الوجود بل يبقى الاحتمال ويخرج التمسك بهذه الاية عن افادة القطع

والجزم. المسألة السادسة انه تعالى ذكر وعيد مانعي الزكوة بقوله يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وذكر وعيد
آكل مال اليتيم بامتلاء البطن من النار ولا شك ان هذا الوعيد اشد والسبب فيه ان في باب الزكوة الفقير غير مالك بجزء من النصاب
بل يجب على المالك ان يملكه جزءا من ماله اما هنا فاليتيم مالك لذلك المال فكان هذا الوعيد اشد ولان الفقير قد يكون كثيرا
ينقلب على الاكتساب اما اليتيم فانه لصغره وضعفه عاجز فكان الوعيد في اتلاف ماله اشد. قال تعالى وسيصلون
سعيرا وفيه مسائل المسألة الاولى قرأ ابن عامر وابو بكر عن عاصم سيصلون سعيرا بضم الياء اي يدخلون النار على ما لم
يسم فاعله والباقون بفتح الياء قال ابو زيد يقال صلي الرجل النار يصلاها صلى وصلاء وهو صالي النار وقوم صالون وصلاء قال
تعالى الا من هو صال الجحيم وقال اولى بها صليا وقال لجهنم يصلونها قال الفراء الصلاء اسم من الوقود وهو الصلى اذا
كسرت مددت واذا فتحت قصرت ومن ضم الياء فهو من قولهم اصلاه الله حر النار اصلاء قال تعالى فسوف نصليه نارا وقال
ساصليه سقر وقال صاحب الكشاف سيصلون بضم الياء وتخفيف اللام وتشديدها. المسألة الثانية السعير هو النار المسعر يقال
سعرت النار اسعرها سعرا فهي مسعورة وسعير والسعير معدول عن مسعورة كما عدل كف خضيب عن مخضوبة وانما
قال سعيرا لان المراد نار من النيران مبهمة لا يعرف غاية شدتها الا الله. المسألة الثالثة روي انه لما نزلت هذه الآية ثقل ذلك
على الناس فاحترزوا عن مخالطة اليتامى بالكلية فصعب الامر على اليتامى فنزل قوله تعالى وان تخالطوهم ومن الجهال من قال
هذه الآية منسوخة بتلك وهو بعيد لان هذه الآية في المنع من الظلم وهذا لا يصير منسوخا بل المقصود ان مخالطة اموال اليتامى
ان كان على سبيل الظلم فهو من اعظم ابواب الاثم كما في هذه الآية وان كان على سبيل التربية والاحسان فهو من اعظم ابواب البر
كما في قوله تعالى وان تخالطوهم فاخوانكم والله اعلم. قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين وفي الآية مسائل
المسألة الاولى ان اهل الجاهلية كانوا يتوارثون بشيئين احدهما النسب والآخر العهد اما النسب فهم ما كانوا يورثون الصغار
ولا الاناث وانما كانوا يورثون من الاقارب الرجال الذين يقاتلون على الفرس ويأخذون الغنيمة واما العهد فمن وجهين
الاول الحلف كان الرجل في الجاهلية يقول لغيره دمي دمك وهدمي هدمك وترثني وارثك وتطلب بي واطلب بك فاذا
تعاهدوا على هذا الوجه فايهما مات قبل صاحبه كان للحي ما اشترط من مال الميت والثاني التبني فان الرجل منهم كان يتبنى
ابن غيره فينسب اليه دون ابيه من النسب ويرثه وهذا التبني نوع من انواع المعاهدة ولما بعث الله تعالى محمدا تركهم في اول
الامر على ما كانوا عليه في الجاهلية ومن العلماء من قال بل قررهم على ذلك فقال ولكل جعلنا موالي مما ترك الوالدان والاقربون والمراد
التوريث بالنسب ثم قال والذين عاقدت ايمانكم فآتوهم نصيبهم والمراد به التوريث بالعهد ومنهم من قال المراد بقوله والذين عاقدت
ايمانكم فآتوهم نصيبهم النصرة والنصيحة وحسن العشرة فهذا شرح اسباب التوريث في الجاهلية واما اسباب التوريث
في الاسلام فقد ذكرنا انه في اول الامر قرر الحلف والتبني وزاد فيه امرين آخرين احدهما الهجرة فكان المهاجر يرث من المهاجر وان كان
اجنبيا عنه اذا كان كل واحد منهما مختصا بالآخر بمزيد المخالطة والمخالصة ولا يرثه غير المهاجر وان كان من اقاربه والثاني

المواخاة

المواخاة كان الرسول يواخي بين كل اثنين منهم وكان ذلك سببا للتوارث ثم ان الله نسخ كل هذه الاسباب بقوله
واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله والذي تقرر عليه دين الاسلام ان اسباب التوريث ثلاثة النسب
والنكاح والولاء. المسألة الثانية روى عطاء قال استشهد سعد بن الربيع وترك ابنتين وامرأة واخا فاخذ الاخ
المال كله فاتت المرأة وقالت يا رسول الله هاتان ابنتا سعد وان سعدا قتل وان عمهما اخذ مالهما فقال عليه السلام ارجعي فلعل
الله سيقضي فيه ثم انها عادت بعد مدة وبكت فنزلت هذه الآية فدعا رسول الله عمهما وقال اعط ابنتي سعد الثلثين
وامهما الثمن وما بقي لك فهذا اول ميراث قسم في الاسلام. المسألة الثالثة في تعلق هذه الآية بما قبلها وجهان
الاول انه تعالى لما بين الحكم في مال الايتام وما على الاولياء فيه بين كيف يملك هذا اليتيم المال بالارث ولم يكن ذلك الا ببيان
جملة الميراث الثاني انه تعالى اثبت حكم الميراث بالاجمال في قوله للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون فذكر عقيب
ذلك المجمل هذا المفصل فقال يوصيكم الله في اولادكم. المسألة الرابعة قال القفال قوله يوصيكم الله اي يقول
الله لكم قولا يوصلكم الى ايفاء حقوق اولادكم بعد موتكم واصل الايصاء هو الايصال يقال وصى يصي اذا وصل واوصى
يوصي اذا اوصل فاذا قيل اوصاني فمعناه اوصلني الى علم ما احتاج الى علمه وكذلك وصى وهو على المبالغة قال الزجاج فمعنى
قوله ههنا يوصيكم الله اي يفرض عليكم لان الوصية من الله ايجاب والدليل عليه قوله ولا تقتلوا النفس التي
حرم الله الا بالحق ذلكم وصاكم به ولا شك في كون ذلك واجبا علينا فان قيل انه لا يقال في اللغة اوصيك لذكر
فكيف قال ههنا يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين قلنا لما كانت الوصية قولا لا جرم ذكر بعد قوله يوصيكم الله خبرا مستأنفا
فقال للذكر مثل حظ الانثيين ونظيره قوله تعالى وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات لهم مغفرة اي قال الله لهم مغفرة
لان الوعد قول. المسألة الخامسة انه تعالى بدا بذكر ميراث الاولاد وانما فعل ذلك لان تعلق الانسان بولده اشد التعلقات
ولذلك قال عليه السلام فاطمة بضعة مني ولهذا السبب قدم الله ذكر ميراثهم واعلم ان للاولاد حال انفراد وحال اجتماع مع الوالدين
اما حال الانفراد فثلاثة وذلك لان الميت اما ان يخلف الاناث فقط واما ان يخلف الذكور فقط واما ان يخلف
الذكور والاناث معا وقد بين الله الحكم فيه لقوله للذكر مثل حظ الانثيين واعلم ان هذه يفيد احكاما احدها
اذا خلف الميت ذكرا واحدا وانثى واحدة فللذكر سهمان وللانثى سهم وثانيها اذا كان الوارث جماعة من الذكور والاناث فلكل
ذكر سهمان ولكل انثى سهم وثالثها اذا حصل مع الاولاد جمع آخرون من الوارثين كالابوين والزوجين فهم يأخذون
سهامهم وكان الباقي بعد تلك السهام بين الاولاد للذكر مثل حظ الانثيين فهكذا هذه الاحكام الكثيرة. القسم الثاني ما
اذا مات وخلف الاناث فقط فقد بين تعالى انه ان كن فوق اثنتين فلهن الثلثان واذا كانت
واحدة فلها النصف الا انه تعالى لم يبين حكم البنتين بالقول الصريح واختلفوا فيه فعن ابن عباس انه قال الثلثان
فرض الثلاث من البنات فصاعدا واما فرض البنتين فهو النصف واحتج عليه بانه تعالى قال فان كن نساء فوق اثنتين

فلهن ثلثا ما ترك وكلمة ان في اللغة للاشتراط تدل على ان اخذ الثلثين مشروط بكونهن ثلاثا فصاعدا وذلك ينفي حصول
الثلثين للاثنتين والجواب من وجوه الاول ان هذا الالزام على ابن عباس لازم لانه تعالى قال وان كانت واحدة
فلها النصف فجعل النصف نصيب الواحدة وقد جعل النصف نصيب البنتين فثبت ان هذا الكلام ان صح فهو يبطل قوله
الثاني ان كلمة ان لو دلت على انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف يدل عليه انه لو كان الامر كذلك لزم التناقض
من هاتين الايتين لان الاجماع دل على ان نصيب البنتين اما النصف واما الثلثان وبتقدير ان يكون كلمة ان للاشتراط
وجب القول بفسادهما فثبت ان القول بان كلمة ان للاشتراط يفضي الى الباطل فكان باطلا ولانه تعالى قال فان لم تجدوا
كاتبا فرهان مقبوضة وقال لا جناح عليكم ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ولا يفيدان يكون معنى الاشتراط في هذه
الايات الوجه الثالث في الجواب هو ان في الاية تقديما وتاخيرا والتقدير فان كن نساء اثنتين فما فوقهما فلهن الثلثان
فهذا هو الجواب عن ابن عباس واما سائر الامة فقد اجمعوا على ان فرض البنتين الثلثان قالوا وانما عرفنا ذلك
بوجوه الاول قال ابو مسلم الاصفهاني عرفناه من قوله تعالى للذكر مثل حظ الانثيين وذلك لان نصيب الذكر ههنا الثلثان
وجب لا محالة ان يكون نصيب الانثيين الثلثان الثاني قال ابو بكر الرازي اذا مات وخلف
ابنا وبنتا فنصيب البنت الثلث بدليل قوله تعالى للذكر مثل حظ الانثيين فاذا كان نصيب البنت مع الولد الذكر
هو الثلث فبان يكون نصيبها مع ولد انثى هو الثلث كان اولى لان الذكر اقوى من الانثى الثالث ان قوله تعالى للذكر مثل
حظ الانثيين ازيد من حظ الواحدة فنقول وجب ان يكون ذلك هو الثلثان لانه لا قائل بالفرق الرابع انا ذكرنا في سبب نزول
هذه الاية انه عليه السلام اعطى بنتي سعد بن الربيع الثلثين وذلك يدل على ما قلنا الخامس انه تعالى ذكر في هذه الاية حكم
الواحدة من البنات وحكم الثلث فما فوقهن ولم يذكر حكم البنتين وقال في شرح ميراث الاخوات ان امرؤ هلك ليس له ولد وله
اخت فلها نصف ما ترك وان كانتا اثنتين فلهما الثلثان مما ترك فههنا ذكر ميراث الاخت الواحدة والاختين ولم يذكر
الاخوات الكثيرة فصار كل واحدة من هاتين الايتين مجملا من وجه مبينا من وجه فنقول لما كان نصيب الاختين الثلثين
كانت البنتان اولى بذلك لانهما اقرب الى الميت من الاختين ولما كانت نصيب البنات الكثيرة لا يزاد على الثلثين
وجب ان لا يزاد نصيب الاخوات الكثيرة على ذلك لان البنت لما كانت اشد اتصالا بالميت امتنع جعل الاضعف زائدا على الاقوى فهذا
مجموع الوجوه المذكورة في هذا الباب والوجوه الثلاثة الاول مستنبطة من الاية والرابع ماخوذ من السنة والخامس من القياس
الحكم الثالث وهو ما اذا مات وخلف اولادا ذكورا فقط اما الابن الواحد فانه اذا انفرد اخذ كل المال وبيانه
من وجوه الاول ان الاية قوله تعالى للذكر مثل حظ الانثيين فهذا يدل على ان نصيب الذكر مثل نصيب الانثيين ثم قال تعالى في البنات
وان كانت واحدة فلها النصف فلزم من مجموع هاتين الايتين ان نصيب الابن المفرد جميع المال الثاني انا نستفيد ذلك
من السنة وهي قوله عليه السلام ما ابقت السهام فلاولى عصبة ذكر ولا نزاع ان الابن عصبة ذكر فلما كان الابن ياخذ الكل

من بعد

من بعد السهام وجب فيما اذا لم يكن سهام ان ياخذ الكل الثالث ان اقرب الناس الى الميت هو الابن وليس بالاجماع قدر معين من التركة
فاذا لم يكن معه صاحب فرض لم يكن بان ياخذ قدرا اولى منه بان ياخذ الزائد فوجب ان ياخذ الكل فان قيل حظ الانثيين هو الثلثان
وذلك يقتضي ان ياخذ كل المال قلنا المراد منه حال الاجتماع لا حال الانفراد ويدل عليه وجهان احدهما ان قوله يوصيكم الله
في اولادكم يقتضي حصول الاولاد وقوله للذكر مثل حظ الانثيين يقتضي حصول الذكر والانثى هناك والثاني انه تعالى ذكر
عقيبه حال الانفراد وهو قوله فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك وذلك يدل على ان المذكور اولا حال الاجتماع
لا حال الانفراد هذا كله اذا مات وخلف الابناء فاذا كانوا اثنين فرجحنا في الاستحقاق ولا رجحان فوجب قسمة المال بينهم
بالسوية بقي في الاية سؤالات السؤال الاول لا شك ان المراة اكثر عجزا من الرجل لعجزها عن الخروج والبروز فان
زوجها واقاربها يمنعونها عن ذلك واما ثانيا فلنقصان عقلها وكثرة اختداعها واغترارها واما ثالثا فلانها متى خالطت
الرجال صارت متهمة واذا ثبت ان عجزها اكمل وجب ان يكون نصيبها من الميراث اكثر فان لم يكن اكثر فلا اقل من المساواة
فما الحكمة في انه تعالى جعل نصيبها نصف نصيب الرجل والجواب من وجوه الاول ان خرج المراة اقل لان زوجها ينفق عليها
وخرج الرجل اكثر لانه هو المنفق على زوجته ومن كان خرجه اكثر فهو الى المال احوج الثاني ان الرجل اكمل حالا من المراة في
العقل وفي المناصب الدينية مثل صلاحية القضاء والامامة وايضا شهادة المراة نصف شهادة الرجل ومن كان كذلك وجب ان يكون الانعام
عليه اتم الثالث ان المراة قليلة العقل كثيرة الشهوة فاذا انضاف اليها المال الكثير عظم الفساد قال الشاعر ان الفراغ و
الشباب والجدة مفسدة للمرء اي مفسدة وقال تعالى ان الانسان ليطغى ان رآه استغنى وحال الرجل بخلاف ذلك الرابع ان
الرجل لكمال عقله يصرف المال الى ما يفيد الثناء الجميل في الدنيا والثواب الجزيل في العقبى نحو بناء الرباطات واعانة
الملهوفين والنفقة على الايتام والارامل وانما يقدر الرجل على ذلك لانه يخالط الناس والمراة تقل مخالطتها مع الناس
فلا يفعل ذلك الخامس روي ان جعفر الصادق رضي الله عنه سئل عن هذه المسئلة فقال ان حواء اخذت حفنة من الحنطة
واكلت واخذت حفنة اخرى وخبأتها ثم اخذت حفنة اخرى ودفعتها الى ادم فلما جعلت نصيب نفسها ضعف نصيب الرجل
قلب الله الامر عليها فجعل نصيب المراة نصف نصيب الرجل السؤال الثالث لم لم يقل للانثيين مثل حظ الذكر او للانثى نصف حظ الذكر والجواب
من وجوه الاول لما كان الذكر افضل من الانثى قدم ذكره على الانثى كما جعل نصيبه ضعف نصيب الانثى الثاني ان قوله للذكر مثل
حظ الانثيين يدل على فضل الذكر بالمطابقة وعلى نقص الانثى بالالتزام فرجح الطريق الاول تنبيها على ان السعي في تشهير
الفضائل لا الرذائل ولهذا قال ان احسنتم احسنتم لانفسكم وان اساتم فلها فذكر الاحسان مرتين والاساءة مرة واحدة
الثالث انهم كانوا يورثون الذكور دون الاناث وهو السبب لورود هذه الاية فقيل كفى للذكر ان جعل نصيبه ضعف
الانثى فلا ينبغي ان يطمع في جعل الانثى محرومة عن الميراث بالكلية المسئلة السادسة لا شك ان اسم الولد واقع على ولد
الصلب على سبيل الحقيقة ولا شك ايضا انه مستعمل في ولد الابن قال تعالى يا بني ادم وقال للذين كانوا في زمان الرسول

الرسول يا بني اسرائيل الا ان البحث ان لفظ الولد يقع على ولد الابن مجازا او حقيقة فان قلنا انه حقيقة فنقول ثبت في اصول
الفقه ان لفظ الواحد لا يجوز ان يستعمل دفعة واحدة في حقيقته ومجازه معا فحينئذ يمتنع ان يريد الله بقوله يوصيكم الله في
اولادكم ولد الصلب وولد الابن معا واعلم ان الطريق في دفع هذا الاشكال ان يقال انا لا نستفيد حكم ولد الابن من هذه
الاية فنقول الولد الابن ما اريد بهذه الاية قطعا وذلك لان اولاد الابن لا يستحقون الميراث الا في احدى حالتين
اما عند عدم ولد الصلب اصلا واما عند ما لا ياخذ ولد الصلب كل الميراث فيستحقون الباقي فاما ان يستحق ولد الابن مع ولد
الصلب على وجه الشركة بينهم كما يستحقه اولاد الصلب بعضهم مع بعض فليس الامر كذلك وعلى هذا لا يلزم من دلالة الاية
على الولد وعلى ولد الابن ان يكون قد اريد بلفظ الواحد حقيقته ومجازه معا لان حين اريد به ولد الصلب لم يرد ولد
الابن فالحاصل ان هذه الاية تكون خطابا مع ولد الصلب تارة ومع ولد الابن وفي كل واحدة من هاتين الحالتين يكون المراد به
شيئا اخر وان قلنا ان وقوع اسم الولد على ولد الصلب وعلى ولد الابن يكون حقيقة فان جعلنا اللفظ مشتركا بينهما عاد الاشكال
لانه لا يجوز استعمال اللفظ المشترك لافادة معنييه معا بل الجواب ان يجعله متواطئا فيهما كالحيوان بالنسبة الى الانسان والفرس
والذي يدل على صحته قوله تعالى وحلائل ابنائكم الذين من اصلابكم وان يجمعوا على انه يدخل فيه ابن الصلب واولاد الابن فعلمنا ان لفظ الابن
متواطئ بالنسبة الى ولد الصلب وولد الابن وعلى هذا التقدير يندفع الاشكال واعلم ان هذا البحث الذي ذكرناه في ان الابن
هل يتناول اولاد الابن قائم في ان لفظ الاب هل يتناول الاجداد والجدات ولا شك انه وارد بدليل قوله تعالى
نعبد الهك واله ابائك ابراهيم واسمعيل واسحق والاظهر انه ليس على سبيل الحقيقة فان الصحابة اتفقوا على انه ليس للجد حكم
مذكور في القران ولو كان اسم الاب يتناول الجد على سبيل الحقيقة لما صح ذلك المسألة السابعة اعلم ان عموم قوله تعالى
يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين مخصوص في صور اربع احدها العبد والحر والامة لا يتوارثان وثانيها ان
القاتل على سبيل العمد لا يرث الثالث اهل ملتين وروى اسامة انه قال لا يتوارث اهل ملتين وهذا خبر تلقته الامة بالقبول
وبلغ حد المستفيض ويتفرع عليه فرعان الاول ان الكافر لا يرث من المسلم وهل المسلم يرث ذهب الاكثرون الى انه ايضا لا
يرث وقال بعضهم انه يرث قال الشعبي قضى معوية بذلك وكتب به الى زياد فارسل زياد ذلك الى شريح وامره به وكان شريح قبل ذلك
قد قضى بعدم التوريث فلما امره زياد بذلك كان يقضي به ويقول هكذا قضى امير المؤمنين حجة الاولين عموم قوله
لا يتوارث اهل ملتين وحجة القول الثاني ما روي ان معاذا كان باليمن فذكروا له ان يهوديا مات وترك اخا مسلما فقال
سمعت النبي يقول الاسلام يزيد ولا ينقص ثم اكدوا ذلك بان قالوا ان ظاهر قوله يوصيكم الله في اولادكم يقتضي توريث
الكافر من المسلم والمسلم من الكافر الا انا خصصنا بقوله لا يتوارث اهل ملتين فوجب تخصيصه بقوله بل هذا التخصيص اولى
لان ظاهر هذا الخبر متاكد بعموم الاية والخبر الاول ليس كذلك واقوى ما قيل في جوابه ان قوله الاسلام يزيد ولا ينقص ليس نصا
في واقعة الميراث فوجب حمله على سائر الاحوال الفرع الثاني المسلم اذا ارتد ثم مات او قتل فالمال الذي كسبه في زمان الردة

اجمعوا

اجمعوا على انه لا يورث بل يكون لبيت المال اما الذي اكتسبه حال كونه مسلما ففيه قولان قال الشافعي لا يورث بل يكون لبيت المال
وقال ابو حنيفة يرثه ورثته من المسلمين حجة الشافعي التوارث بين اهل ملتين فوجب ان لا يحصل التوارث فان قيل لا يجوز ان يقال
ان المرتد بالردة في احكام الاسلام وانتقل المال الى الوارث وعلى هذا التقدير فالمسلم يرث من المسلم لا من الكافر قلنا
لو ورث المسلم من المرتد لكان اما ان يرثه حال الحياة او بعد الموت والاول باطل لانه يتصرف في تلك الاموال
لقوله تعالى الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم وهو بالاجماع باطل والثاني لان المرتد عند موته كافر فيقتضي حصول التوارث
بين اهل ملتين وهو خلاف الخبر لا يبقى هنا الا ان يقال انه يرث بعد موته مستندا الى اخر جزء من اجزاء اسلامه الا ان القول بالاسناد
باطل فبطل هذا القول وان نسلم الشافعي بالبينتين عاد الكلام الى ان الوارث ورث من المرتد بعد ابطاله الموضع الرابع من تخصيصات
هذه الاية ان ما هو مذهب اكثر المجتهدين ان الانبياء لا يورثون والشيعة خالفوا فيه روي ان فاطمة لما طلبت الميراث ومنعوها
منه احتجوا عليه بقوله نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة فعند هذا احتجت فاطمة بعموم قوله للذكر مثل حظ الانثيين
فكانها اشارت الى ان عموم القران لا يجوز تخصيصه بخبر الواحد الا انه غير جائز هيهنا وبيانه من ثلثة اوجه احدها انه على خلاف نص
قوله تعالى حكاية عن زكريا يرثني ويرث من ال يعقوب وقوله وورث سليمان داود قالوا ولا
يمكن حمل ذلك على وراثة الدين والعلم لان ذلك لا يكون وراثة في الحقيقة بل يكون كسبا جديدا انما التوريث لا يتحقق
في المال على سبيل الحقيقة وثانيها ان المحتاج الى معرفة هذه المسألة ما كان الا فاطمة وعلي والعباس وهؤلاء كانوا من اكابر
الزهاد والعلماء واهل الدين واما ابو بكر فانه ما كان محتاجا الى معرفة هذه المسألة البتة لانه ما كان ممن يخطر بباله انه يرث من
الرسول فكيف يليق بالرسول ان يبلغ هذه المسألة الى من لا حاجة به اليها ولا يبلغها الى من له الى معرفتها اشد الحاجة وثالثها
يحتمل ان يكون قوله ما تركناه صدقة صلة لقوله لا نورث والتقدير ان الشيء الذي تركناه صدقة فذلك الشيء لا يورث
فان قيل فعلى هذا التقدير لا يبقى للرسول خاصية في ذلك قلنا بل يبقى الخاصية لاحتمال ان الانبياء اذا عزموا على التصدق بشيء
فبمجرد العزم يخرج ذلك عن ملكهم ولا يرثه وارثهم عنهم وهذا المعنى مفقود في حق غيرهم والجواب ان فاطمة رضيت بقول ابي بكر
بعد هذه المناظرة وانعقد الاجماع على صحة ما ذهب اليه ابو بكر فسقط هذا السؤال المسألة الثامنة من المسائل المتعلقة
بهذه الاية ان قوله للذكر مثل حظ الانثيين معناه للذكر منهم فحذف الراجع اليه لانه مفهوم كقولنا السمن منوان بدرهم اما
قوله فان كن نساء فوق اثنتين فالمعنى ان كانت البنات او المولودات نساء خلصا ليس معهن ابن وقوله فوق اثنتين
يجوز ان يكون خبرا ثانيا لكان وان يكون صفة لقوله نساء اي نساء زائدات على اثنتين وهيهنا سؤال وهو ان قوله
للذكر مثل حظ الانثيين كلام مذكور لبيان حظ الذكر من الاولاد لا لبيان حظ الانثيين فكيف يحسن اردافه بقوله فان كن
نساء وهو لبيان حظ الاناث والجواب من وجهين الاول انا بينا ان قوله للذكر مثل حظ الانثيين دال على ان حظ الانثيين
هو الثلثان فلما ذكر ما دل على حكم الانثيين قال بعده فان كن نساء فوق اثنتين على معنى فان كن جماعة بالغات ما بلغن من العدد

فلهن ما للبنتين وهو الثلثان ليعلم ان حكم الجماعة حكم البنتين بغير تفاوت وقيل ان هذا العطف مناسب للثاني لتقديم
ذكر الاثنين فلكونه هذا القيد من هذا العطف السؤال الثاني هل يصح ان يكون الضمير في كن وكانت مبهمين ويكون
نساء وواحدة تفسير الضاعل ان كانت تامة الجواب ما ذكره صاحب الكشاف انه ليس ببعيد السؤال الثالث النساء جمع واقل الجمع
ثلثة فالنساء يجب ان يكون فوق اثنتين فما الفائدة في التقييد بقوله فوق اثنتين الجواب من يقول اقل الجمع اثنان فهذه
الاية حجة من يقول ثلثة قال للتاكيد كما في قوله ولا تتخذوا الهين اثنين انما هو اله واحد اما قوله وان كانت واحدة
فلها النصف مرفوعة قرا نافع والباقون بالنصب الرفع على كانت التامة والاختيار النصب لان التي قبلها لها خبر
منصوب وهو قوله فان كن نساء والتقدير وان كانت المتروكات والوارثات نساء فكذا هيهنا التقدير وان كانت
المتروكة واحدة وقرا زيد بن علي رضي الله عنه النصف بضم النون قوله ولابويه لكل واحد منهما السدس اعلم انه تعالى لما ذكر
كيفية ميراث الاولاد ذكر بعده ميراث الابوين وفي الاية مسائل المسئلة الاولى قرا الحسن ونعيم بن ابي ميسرة السدس
بالتخفيف وكذا الربع والثمن المسئلة الثانية اعلم ان للابوين ثلث احوال الحالة الاولى ان يحصل معهما ولد وهو المراد
من هذه الاية واعلم انه لا نزاع ان اسم الولد يقع على الذكر والانثى فهذه الحالة يمكن وقوعها على ثلثة اوجه احدها ان يحصل
مع الابوين ولد ذكر واحد فهيهنا للابوين لكل واحد منهما السدس وثانيها ان يحصل مع الابوين بنتان فاكثر فهيهنا
الحكم ما ذكرنا ايضا وثالثها ان يحصل مع الابوين بنت واحدة فهيهنا للبنت النصف وللام السدس وللاب السدس والباقي
ايضا للاب بحكم التعصيب فهيهنا سؤالات السؤال الاول لا شك ان حق الوالدين على الانسان اعظم من حق ولده عليه وكذلك
بلغ حق الوالدين الى ان قرن طاعته بطاعتهما فقال وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وبالوالدين احسانا فاذا كان كذلك
فالحكمة في انه جعل نصيب الاولاد اكثر ونصيب الوالدين اقل والجواب هذا في نهاية الحسن والحكمة وذلك لان الوالدين ما
بقي من عمرهما الا القليل وكان احتياجهما الى المال قليلا اما الاولاد فهم في زمان الصبى فكان احتياجهما الى المال كثيرا فظهر
الفرق السؤال الثاني الضمير في قوله ولابويه عائد الى مذكور ام لا الجواب المراد بالابوين الاب والام والاصل في الام ان يقال لها ابة
فابواه تثنية اب وابة السؤال الرابع ما كيفية تركيب هذه الاية الجواب قوله لكل واحد منهما بدل من قوله ولابويه بتكرير العامل
وفائدة هذا البدل انه لو قيل ولابويه السدس لكان ظاهره اشتراكهما فيه فان قيل فهلا قيل لكل واحد من ابويه السدس قلنا لان في
الابدال والتفصيل بعد الاجمال تاكيدا وتشديدا وانه السدس مبتدا وخبره لابويه والبدل متوسط بينهما للبيان قوله فان لم يكن
له ولد وورثه ابواه فلامه الثلث في الاية مسائل المسئلة الاولى اعلم ان هذا هو الحالة الثانية من احوال الابوين وهو ان
لا يحصل معهما احد من الاولاد ولا يكون هناك وارث سواهما وهو المراد من قوله وورثه ابواه فلامه الثلث وذلك فرض لها
والباقي للاب وذلك لان قوله وورثه ابواه ظاهر يشعر بانه لا وارث له سواهما واذا كان كذلك كان مجموع المال لهما فاذا كان نصيب
الام هو الثلث وجب ان يكون الباقي وهو الثلثان للاب فهيهنا يكون المال بينهما للذكر مثل حظ الانثيين كما في الاولاد وتفريع

على ما ذكرنا

على ما ذكرنا فهو بيان الاول ان الاية السابقة دلت على ان نصيب الاب هو السدس وفي هذه الصورة ياخذ الثلثين فلا بد فهيهنا
ياخذ السدس بالفرضية والنصف بالتعصيب الثاني لما ثبت انه ياخذ النصف بالتعصيب في هذه الصورة وجب ان يكون الاب اذا
انفرد ياخذ كل المال لان هذا هو حقيقة العصبية فحاصله انه ياخذ الكل عند الانفراد فهذا كله اذا لم يكن للميت وارث سوى الابوين اما
اذا ورثه ابواه مع احد الزوجين فذهب اكثر الصحابة الى ان الام تاخذ نصيبها ثلث ما يبقى بعد نصيب الزوج ثم يدفع الباقي الى الاب
وقال ابن عباس تدفع الى الام ثلث جميع المال وعن ابن سيرين انه وافق ابن عباس في الزوجة والابوين وخالفه في الزوج والابوين
لانه يفضي الى ان يكون للانثى مثل حظ الذكرين واما في الزوجة فانه لا يفضي الى ذلك حجة الجمهور من وجوه الاول ان قاعدة
الميراث انه اذا اجتمع الرجل والمراة من جنس واحد كان للذكر مثل حظ الانثيين الا ترى ان الابن مع البنت كذلك قال تعالى
يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين وايضا الاخ مع الاخت كذلك قال تعالى وان كانوا اخوة رجالا ونساء فللذكر
مثل حظ الانثيين وايضا الام مع الاب كذلك لان الابوين اذا كانا وارثين فقط كان للام الثلث وللاب الثلثان فاذا ثبت هذا فنقول اذا
اخذ الزوج نصيبه وجب ان يقسم الباقي بين الابوين للذكر مثل حظ الانثيين الثاني ان الابوين يشبهان شريكين بينهما
مال فاذا صار منه شيء مستحقا بقي الباقي بينهما على قدر الاستحقاق الاول الثالث ان الزوج انما اخذ سهمه بحكم العقد
لا بحكم القرابة فاشبه الوصية في قسمة الباقي الرابع ان المراد انه اذا خلف زوجا وابوين فللزوج النصف فلو
دفعنا الثلث الى الام والسدس الى الاب لزم ان يكون للانثى مثل حظ الذكرين وهذا خلاف قوله تعالى للذكر مثل حظ الانثيين
واعلم ان الوجوه الثلثة الاول يرجع حاصلها الى تخصيص عموم القرآن بالقياس واما الوجه الرابع فهو تخصيص احد العمومين
بالعموم الثاني المسئلة الثانية قرا حمزة والكسائي فلامه بكسر الهمزة والميم وشرط في جواز هذه الكسرة ان يكون ما قبلها
حرفا مكسورا او ياء اما الاول فكقوله في بطون امهاتكم واما الثاني فكقوله في امها رسولا واذا لم يوجد هذا الشرط
لا يجوز الكسر كقوله وجعلنا ابن مريم وامه آية واما الباقون فانهم قرؤا بضم الهمزة واما وجه من قرا بالكسر فقال الزجاج انهم
استثقلوا الضمة بعد الكسرة في قوله فلامه وذلك لان اللام شديدة الاتصال بالام صار المجموع كانه كلمة واحدة وليس
في كلام العرب فعل بكسر الفاء وضم العين فلا جرم جعلنا الضمة كسرة واما وجه من قرا بالضم فهو انه الاصل ولا
يلزم منه استعمال فعل لان اللام في حكم المنفصل قوله فان كان له اخوة فلامه السدس هذا هو الحالة الثالثة من احوال
الابوين وهو ان يوجد معهما الاخوة والاخوات وفي الاية مسائل المسئلة الاولى اتفقوا على ان الاخت الواحدة لا تحجب الام من الثلث الى
السدس واتفقوا على ان الثلثة يحجبونها واختلفوا في الاثنين فالاكثرون من الصحابة ذهبوا الى القول باثبات الحجب
كما في الثلثة وقال ابن عباس لا يحجبان كما في الواحد حجة ابن عباس ان الاية دالة على ان هذا الحجب مشروط بوجود الاخوة
فقط ولفظ الاخوة للجمع واقل الجمع الثلثة على ما ثبت في اصول الفقه فاذا لم يوجد الثلثة لم يحصل شرط الحجب و
ان ابن عباس قال لعثمان ثم صار الاخوان يردان الام من الثلث الى السدس وانما قال الله فان كان له اخوة فلامه السدس والاخوان

في لسان قومك ليسا باخوة فقال عثمان لا استطيع ان ارد شيئا قضي به قبلي ومضى في الامصار واعلم ان هذه الحكاية دالة
ان اقل الجمع ثلاثة لان ابن عباس ذكر ذلك مع عثمان فما استطاع انا رده انكر وهما كانا من صميم العرب ومن علماء اللسان وكان
اتفاقهما حجة في ذلك واعلم ان العلماء في اقل الجمع قولين الاول ان اقل الجمع اثنان واحتجوا فيه بوجوه الاول قوله فقد صغت
قلوبكما ولا يكون للانسان الواحد اكثر من قلب الثاني قوله فان كن نساء فوق اثنتين وليس بقوله فوق اثنتين انما
يحسن لو كان لفظ الانسان صالحا للاثنين ثالثها قوله الاثنان فما فوقهما جماعة والقائلون بهذا المذهب قالوا ان ظاهر
الكتاب يوجب الحجب بالاخوين الا ان الذي نصرناه في اصول الفقه ان اقل الجمع ثلاثة وعلى هذا التقدير فظاهر الكتاب لا
يوجب الحجب بالاخوين وانما الواجب لذلك هو القياس وتقديره ان نقول الاختان يوجبان الحجب فكان كذلك الاخوان
وجب ان يحجبا ايضا انما قلنا ان الاختين يحجبان وذلك لانا راينا ان الله نزل الاثنتين من النساء منزلة الثلاثة في باب الميراث
الا ترى ان نصيب البنتين ونصيب الثلاث هو الثلثان ونصيب الاختين ونصيب الثلاث هو الثلثان ولذلك نصيب الاختين من
الام ونصيب الثلاث هو الثلث فهذا الاستقراء يوجب ان يحصل الحجب بالاختين كما انه حصل بالاخوات الثلاث فثبت ان الاختين
يحجبان واذا ثبت ذلك في الاختين لزم ثبوته في الاخوين لانه لا قائل بالفرق فهذا احسن ما يمكن ان يقال في هذا الموضع
وفيه اشكال وهو ان اجراء القياس في التقديرات صعب لانه غير معقول المعنى فيكون ذلك مجرد تشبيه من غير جامع
يمكن ان يقال لا يتمسك به على طريقة القياس بل على طريقة الاستقراء افادة العموم الا ان هذا الطريق في غاية الضعف
واعلم انه تاكد هذا باجماع التابعين على سقوط مذهب ابن عباس والاصح في اصول الفقه ان الاجماع الحاصل عقيب الخلاف حجة
المسألة الثانية الاخوة اذا حجبوا الام من الثلث الى السدس فانهم لا يرثون شيئا البتة بل ياخذ الاب كل الباقي وهو خمسة
اسداس سدس بالفرضية والباقي بالتعصيب وقال ابن عباس الاخوة ياخذون السدس الذي حجبوا الام عنه وما بقي فللاب
وحجته ان الاستقراء دل على ان من لا يرث لا يحجب فهؤلاء الاخوة لما حجبوا وجب ان يرثوا وحجة الجمهور ان عند عدم
الاخوة كان المال ملكا للابوين وعند وجود الاخوة فلم يذكر الله الا انهم يحجبون الام من الثلث الى السدس
فلزم ان لا يكون لهم شيء وان يبقى بعد حصول الحجب على ملك الابوين كما كان قبل ذلك قوله من بعد وصية يوصي بها
او دين ان مسائل الوصايا يأتي ذكرها في خاتمة هذه الايات وفيها مسائل المسألة الاولى اعلم انه تعالى لما ذكر انصباء الاولاد والوالدين
قال من بعد وصية يوصي بها او دين اي هذه الانصباء انما تدفع الى هؤلاء اذا فضل عن الوصية والدين وذلك لان اول ما يخرج
من التركة الدين حتى لو استغرق الدين كل مال الميت لم يكن للورثة فيه حق فاذا لم يكن دين او كان
لكنه قضي وفضل بعده شيء فان اوصى الميت بوصية اخرجت الوصية من ثلث ما فضل ثم قسم الباقي ميراثا على فرائض الله
المسألة الثانية روي عن علي رضي الله عنه قال انكم لتقرؤون الوصية قبل الدين وان الرسول قضى بالدين قبل الوصية واعلم ان
مراده تقديم الدين قبل الوصية في التقدير وفاته في الذكر واللفظ وليس مراده ان الاية تقتضي تقديم الوصية على الدين

في الحكم الا ان كلاهما لا يفيد الترتيب البتة واعلم ان الحكمة في تقديم الوصية على الدين في اللفظ من وجهين الاول ان الوصية
مال يؤخذ بغير عوض فكان اخراجها شاقا على الورثة اذ المخالطة للتفريط بخلاف الدين فان نفوس الورثة مطمئنة الى ادائه
فلهذا السبب قدم الله سبحانه ذكر الوصية على ذكر الدين في اللفظ بعثا على ادائها وترغيبا في اخراجها ثم اكد في ذلك الترغيب
بادخال كلمة او على الدين تنبيها على انهما في وجوب الاخراج على السوية الثاني ان سهام المواريث كما اخرت عن الدين فكذلك تأخرت عن الوصية
الا ترى انه اذا اوصى بثلث ماله كان سهام الورثة معتبرة بعد تسليم الثلث الى الموصى له فجمع الله بين ذكر الوصية ليعلم
ان سهام الميراث معتبرة بعد الدين الا فرق بين الدين وبين الوصية من جهة اخرى وهي انه لو هلك من المال شيء دخل النقصان
في انصباء اصحاب الارث وليس كذلك الدين فانه لو هلك من المال شيء فالدين كله من الباقي وان استغرق بطل حق
الموصى له وحق الورثة جميعا فالوصية تشبه الارث من وجه والدين من وجه اخر فاما شبهها بالارث فلما ذكرناه انه متى هلك من
المال شيء دخل النقصان في اصحاب الوصية والارث واما شبهها بالدين فلان سهام اهل المواريث معتبرة بعد الوصية
كما انها معتبرة بعد الدين المسألة الثالثة للقائل ان يقول ما معنى او هاهنا او هلا قيل من بعد وصية يوصى بها ودين
والجواب من وجهين الاول ان او معناها الاباحة كما لو قال جالس الحسن او ابن سيرين والمعنى ان كل واحد منهما اهل
ان يجالس فان جالست الحسن فانت مصيب او ابن سيرين فانت مصيب وان جمعتهما فانت مصيب اما لو قال جالس الرجلين فجالست احدهما
كنت غير موافق للامر كذا هاهنا لو قيل بعد وصية ودين وجب في كل مال ان يجتمع فيه الامران ومعلوم انه ليس كذلك اما اذا
ذكره بلفظ او كان المعنى ان احدهما ان كان فالميراث بعده وكذلك ان كانا فالميراث بعدهما الثاني ان كلمة او
اذا دخلت على النفي صارت في معنى الواو كقوله ولا تطع منهم اثما او كفورا وقوله حرمنا عليهم شحومهما الا ما حملت ظهورهما
او الحوايا او ما اختلط بعظم فكانت او هاهنا بمعنى الواو فكذا قوله من بعد وصية يوصي بها او دين لما كان في معنى الاستثناء
صار كانه قال الا ان يكون هناك وصية او دين فيكون المراد بعدهما جميعا المسألة الرابعة قرا ابن كثير وابن عامر وابو بكر
عن عاصم يوصى بفتح الصاد المهملة على ما لم يسم فاعله وقرا نافع وابو عمرو وحمزة والكسائي بكسر الصاد المهملة اضافة الى
الموصي وهو الاختيار بدليل قوله مما ترك ان كان له ولد قوله تعالى اباؤكم وابناؤكم لا تدرون ايهم اقرب لكم نفعا هذا
الكلام معترض بين ذكر الوارثين وانصبائهم وبين قوله فريضة من الله ومن حق الاعتراض ان يؤكد ما اعترض بينه ويناسبه
فنقول انه تعالى لما ذكر انصباء الاولاد وانصباء الابوين وكانت تلك الانصباء مختلفة والعقول لا تهتدي الى كمية تلك المقادير
والانسان ربما خطر بباله ان القسمة لو وقعت على غير هذا الوجه كانت انفع له واصلح لا سيما وقد كانت قسمة العرب للمواريث
على غير هذا الوجه فانهم كانوا يورثون الرجال الاقوياء وما كانوا يورثون الصبيان والنسوان والضعفاء فالله
ازال هذه الشبهة بان قال انكم تعلمون ان عقولكم لا تحيط بمصالحكم فربما اعتقدتم في شيء انه اصلح لكم وكان ذلك
الشيء عين المضرة وربما اعتقدتم فيه انه عين المضرة وكان ذلك الشيء عين المصلحة واما الاله الرحيم الحكيم فهو عالم بالمغيبات

الامور وعواقبها فكانه قيل ايها الناس اتركوا تقدير المواريث بالمقادير التي استحسنتها عقولكم وكونوا مطيعين لامر الله في
هذه التقديرات التي قدرها الله لكم فقوله اباؤكم وابناؤكم لا تدرون ايهم اقرب لكم نفعا اشارة الى ترك ما يميل الطبع اليه من
قسمة الميراث وقوله فريضة من الله اشارة الى وجوب الانقياد لهذه القسمة التي قدرها الشرع وقضى بها وذكروا في
المراد من قوله اقرب لكم نفعا وجوها الاول المراد اقرب لكم نفعا في الاخرة قال ابن عباس ان الله تعالى ليشفع المؤمنين بعضهم
في بعض فاطوعكم لله من الاباء والابناء ارفعكم درجة في الجنة فان كان الوالد ارفع درجة في الجنة من ولده رفع الله اليه ابنه
في درجته لتقر بذلك عينه وان كان الولد ارفع درجة من والديه رفع الله والديه فقال لا تدرون ايهم اقرب نفعا لان احدهما
لا يعرف ان انتفاعه في الجنة بهذا اكثر ام بذلك الثاني المراد كيفية انتفاع بعضهم ببعض في الدنيا من جهة الرب
من الانفاق عليه والتربية والذب عنه الثالث المراد جواز ان يموت هذا قبل ذلك فيرثه قوله فريضة من الله وهو منصوب
نصب المصدر اي فرض ذلك فرضا ان الله كان عليما حكيما والمعنى ان قسمة الله لهذه المواريث اولى من القسمة التي تميل اليها
طباعكم لانه تعالى عالم بجميع المعلومات فيكون عالما بما في قسمة المواريث من المصالح والمفاسد وانه حكيم لا يامر الا بما
هو الاصلح الاحسن وحيث كان الامر كذلك كانت قسمته لهذه المواريث اولى من القسمة التي تريدونها وهذا نظير قوله للملائكة
اني اعلم ما لا تعلمون فان قيل لم قال كان عليما حكيما مع انه الان كذلك قلنا قال الخليل الخبر عن الله بهذه الالفاظ كالخبر
بالحال والاستقبال لانه تعالى منزه عن الدخول تحت الزمان وقال سيبويه لما شاهدوا علما وحكمة وفضلا واحسانا
تعجبوا فقيل لهم ان الله كان كذلك لم يزل موصوفا بهذه الصفات قوله ولكم نصف ما ترك ازواجكم ان لم يكن لهن ولد
فان كان لهن ولد فلكم الربع مما تركن من بعد وصية يوصين بها او دين ولهن الربع مما تركتم من بعد وصية توصون بها
او دين ولهن الربع مما تركتم ان لم يكن لكم ولد فان كان لكم ولد فلهن الثمن مما تركتم من بعد وصية توصون بها او دين اعلم انه
تعالى ادرج اقسام الورثة في هذه الايات على احسن الترتيبات وذلك لان الوارث اما ان يكون متصلا بالميت بغير
واسطة او بواسطة فان اتصل به بغير واسطة فسبب الاتصال اما ان يكون هو النسب او الزوجية فحصل منهما
اقسام ثلثة اشرفها واعلاها الاتصال الحاصل ابتداء من جهة النسب وذلك هو قرابة الولادة ويدخل فيها الاولاد
والوالدان فالله تعالى قدم حكم هذا القسم وثانيها الاتصال ابتداء من جهة الزوجية وهذا القسم متاخر في الشرف
عن القسم الاول لان الاول ذاتي وهذا الثاني عرضي والذاتي اشرف من العرضي وهذا القسم هو المراد من هذه الاية
التي نحن الان في تفسيرها وثالثها الاتصال الحاصل بواسطة الغير وهو المسمى بالكلالة وهذا القسم متاخر عن القسمين
الاولين لوجوه احدها ان الاولاد والوالدين والازواج والزوجات لا يعرض لهم السقوط بالكلية وثانيها ان
القسمين الاولين ينسب كل واحد منهما الى الميت بغير واسطة والكلالة تنسب الى الميت بواسطة والثابت ابتداء
اشرف من الثابت بواسطة وثالثها ان مخالطة الانسان بالوالدين والاولاد اكثر من مخالطته بالكلالة ومخالطة الالفة والشفقة

وذلك يوجب شدة الاهتمام باحوالها فلهذه الاسباب الثلثة واشباهها اخر الله ذكر ميراث الكلالة عن ذكر القسمين الا
ولين فما احسن هذا الترتيب وما اشد انطباقه على قوانين المعقولات وفي الاية مسائل المسئلة الاولى اعلم انه تعالى لما جعل
في الموجب النسبي حظ الرجل مثل حظ الانثيين كذلك في الموجب السببي حظ الرجل مثل حظ الانثيين واعلم ان الواحدة والجماعة
سواء في الربع والثمن فهو الاولى من ذلك الزوج وغيره سواء في الرد من النصف الى الربع او من الربع الى الثمن واعلم انه لا فرق
بين الذكر والانثى ولا في بني ابن ولا بين بنت الابن المسئلة الثانية قال الشافعي يجوز للزوج غسل زوجته و
قال ابو حنيفة لا يجوز حجة الشافعي انها بعد الموت زوجته فيحل غسلها انما بينا انها زوجته قوله ولكم نصف
ما ترك ازواجكم سماها زوجة حال ما اثبت للزوج نصف مالها عند موتها فوجب ان يكون زوجة له بعد موتها
اذا ثبت هذا وجب ان يحل له غسلها والدوران دليل العلية ظاهر احتج ابو حنيفة انها ليست زوجة له
فلا يحل له غسلها بيان عدم الزوجية انه يحل بعد الموت وطي اختها القول الا على انه اجمعوا انما تلك واذا ثبت وجب انه
لا يحل الغسل لانه لو ثبت لما مع حل النظر وهو باطل بالاجماع والجواب لا نقض بعدم التوارث في توريث الزوجية
وعدم هذا وجب الترجيح فنقول ولم يكن زوجته كما ان قوله ما ترك ازواجكم مجاز لو كانت زوجته مع انه لا يحل لها
لزم التخصيص وقد ذكرنا في اصول الفقه ان التخصيص اولى وكان الترجيح من جانبنا وكيف وقد علمنا ان في صور كثيرة حصلت
الزوجية ولم يحصل حل الوطي مثل زمان الحيض والنفاس ومثل نهار رمضان وحال اشتغالها باداء الصلوة المفروضة والحج
المفروض وحال كونها في العدة عن الوطي بالشبهة وايضا فقد بينا في الخلافيات ان حل الوطي ثبت على خلاف الدليل لما فيه
من المصالح الكثيرة فبعد الموت لم يبق شيء من ذلك فعاد الى الاصل الحرمة واما حل الغسل فان ثبوته بعد الموت منتهى المصالح
الكثيرة فوجب القول بامتناعه المسئلة الثالثة في الاية ما يدل على فضل الرجال على النساء لانه تعالى حيث ذكر الرجال في هذه
الاية ذكرهم على سبيل المخاطبة وحيث ذكر النساء ذكرهن على سبيل المغايبة وايضا الله تعالى خاطب الرجال في هذه الاية سبع
وذكر النساء فيها الغيبة اقل من ذلك وهذا يدل على تفضيل الرجال على النساء وما احسن ما راعى هذه الدقيقة لانه تعالى فضل
الرجال على النساء في النصيب فبهذه الدقيقة على مزيد فضلهم عليهن قوله وان كان رجل يورث كلالة او امرأة وله اخ
او اخت فلكل واحد منهما السدس فان كانوا اكثر من ذلك فهم شركاء في الثلث اعلم ان هذه في شرح توريث القسم الثالث
من اقسام الورثة وهو الكلالة وهم الذين ينسبون الى الميت بواسطة وفي الاية مسائل المسئلة الاولى اختلف اقوال الصحابة
في الكلالة واختيار ابي بكر الصديق انها عبارة عمن سوى الوالدين والولد وهذا هو المختار والقول الصحيح واما عمر فانه كان
يقول الكلالة من سوى الولد وروي انه لما طعن قال كنت ارى ان الكلالة من لا ولد له وانا استحيي ان اخالف ابا بكر الكلالة من
عدا الوالد والولد وعن عمر فيه رواية اخرى وهي التوقف وانه يقول ثلثة لان يكون الرسول بينهن لنا احب الي من الدنيا
وما فيها الكلالة والخلافة والربا والذي يدل على صحة قول الصديق وجوه الاول التمسك باشتقاق لفظ الكلالة وفي

وجوه الاول يقال كلت الرحم بين فلان وفلان اذا تباعدت القرابة وحمل فلان على فلان ثم كل عنه اذا تباعد فسميت القرابة
البعيدة كلالة من هذا الوجه الثاني يقال كل الرجل يكل كلا وكلالة اذا اعيا وذهبت قوته ثم جعلوا هذا اللفظ استعارة من القرابة
الحاصلة لا من جهة الولادة وذلك لانا بينا ان هذه القرابة حاصلة بواسطة الغير فيكون فيها ضعف وبهذا يظهر انه يبعد ادخال
الوالدين في الكلالة لان انتسابهما الى الميت بغير واسطة الثالث الكلالة في اصل اللغة عبارة عن الاحاطة ومنه الاكليل ويقال تكلل
السحاب اذا صار محيطا بالجوانب اذا عرفت هذا فنقول من عدا الوالد والولد انما سموا بالكلالة لانهم كالدائرة المحيطة بالانسان
وكالاكليل المحيط براسه اما قرابة الولادة فليست كذلك فان فيها يتفرع البعض عن البعض ويتولد البعض من البعض كالشيء
الواحد الذي يتزايد على نسق واحد ولهذا قال الشاعر نسب تتابع كابرا عن كابر كالرمح انبوبا على انبوب فاما القرابة المغايرة
لقرابة الولادة وهي كالاخوة والاخوات والاعمام والعمات فانما يحصل لنسبهم اتصال واحاطة بالمنسوب اليه فثبت بهذه الوجوه من
الاشتقاق ان الكلالة عبارة عمن عدا الوالدين والولد الحجة الثانية انه تعالى ما ذكر لفظ الكلالة في كتابه الا في هذه السورة
في موضعين احدهما في هذه الاية والثاني في اخر هذه السورة وهو قوله قل الله يفتيكم في الكلالة ان امرؤ هلك ليس له ولد وله
اخت فلها نصف ما ترك واحتج عمر بن الخطاب بهذه الاية على ان الكلالة من لا ولد له فقط لان المذكور ههنا في تفسير
الكلالة هو من ليس له ولد الا انا نقول هذه الاية تدل على ان الكلالة من لا والد له ولا ولد له وذلك لان الله حكم
بتوريث الاخوة والاخوات حال كون الميت كلالة ولا شك ان الاخوة والاخوات لا يرثون حال وجود الابوين فوجب ان لا
يكون الميت كلالة حال وجود الابوين فوجب ان لا يكون الميت كلالة وجود الابوين الحجة الثالثة انه تعالى ذكر حكم الولد و
الوالدين في الايات المتقدمة ثم اتبعها بذكر الكلالة وهذا الترتيب يقتضي ان يكون الكلالة من عدا الوالدين والولد الحجة
الرابعة قول الفرزدق ورثتم قناة الملك لا عن كلالة عن ابني مناف عبد شمس وهاشم دل هذا البيت على انهم ما ورثوا الملك عن
الكلالة ودل على انهم ورثوه عن ابائهم وهذا يوجب ان لا يكون الاب داخلا في الكلالة المسألة الثانية الكلالة قد تجعل
وصفا للوارث والمورث فاذا جعلناها وصفا للوارث فالمراد من سوى الاولاد والوالدين واذا جعلناها وصفا
للوارث فالمراد الذي يرثه من سوى الوالدين والاولاد اما بيان ان هذا اللفظ مستعمل في الوارث فالدليل عليه ما روى
جابر قال مرضت مرضا اشفيت منه على الموت فاتاني النبي صلى الله عليه وسلم فقلت يا رسول الله اني رجل لا يرثني الا كلالة واراد به
انه ليس له والد ولا ولد واما انه مستعمل في المورث كالبيت الذي رويناه عن الفرزدق فان معناه انكم ما ورثتم الملك عن الاعمام
بل عن الاباء فسمى العم كلالة وهو ههنا مورث لا وارث الذي لا يختلف حاله بسبب ولد ولا والد المسألة الثالثة
يقال رجل كلالة وقوم كلالة لا يثنى ولا يجمع لانه مصدر كالدلالة والوكالة اذا عرفت هذا فنقول اذا جعلنا الكلالة
صفة للوارث والمورث كان بمعنى ذي كلالة كما يقال فلان من قرابتي يريد من ذوي قرابتي قال صاحب الكشاف ويجوز ان يكون
صفة كالهجاجة والفقاهة للاحمق المسألة الرابعة قوله يورث فيه احتمالان احدهما ان يكون ذلك ماخوذا من ورث الرجل يرث

وعلى هذا

وعلى هذا التقدير يكون الرجل هو المورث وانتصاب كلالة وعلى هذا التقدير ايضا يكون على الوجوه المذكورة المسألة
الخامسة قرأ الحسن وابو رجاء العطاردي يورث ويورث بالتخفيف والتشديد على البناء للفاعل اما قوله وله اخ او اخت فلكل
واحد منهما السدس ففيه مسائل المسألة الاولى ههنا سؤال وهو انه تعالى قال وان كان رجل يورث كلالة او
امرأة ثم قال وله اخ فكنى عن الرجل وما كنى عن المرأة فما السبب فيه الجواب قال الفراء هذا جائز فانه اذا جاء حرفان في معنى واحد
بأو جاز اسناد التفسير الى ايهما اريد ويجوز اسناده اليهما ايضا تقول من كان له اخ او اخت فليصله تذهب الى الاخ او الاخت فان قلت
فليصلهما جاز ايضا المسألة الثانية اجمع المفسرون ههنا على ان المراد من الاخ والاخت من الام وكان سعد بن ابي وقاص يقرأ
وله اخ او اخت من ام وانما حكموا بذلك لانه تعالى قال في اخر السورة قل الله يفتيكم في الكلالة وههنا اثبت للاخوة والاخوات
الثلث فوجب ان يكون المراد من الاخوة والاخوات ههنا الاخوة والاخوات من الام فقط وهناك الاخوة والاخوات من الاب والام
او من الاب ثم قال تعالى فان كانوا اكثر من ذلك فهم شركاء في الثلث يعني ان يقسم كيف كانوا الاثنين او على الثالث ثم قال تعالى من
بعد وصية يوصى بها او دين غير مضار وفيه مسائل المسألة الاولى ان هذه الاية تقتضي جواز الوصية بكل المال وباي
بعض اريد ومما يوافق هذه الاية من الاحاديث ما روى نافع عن ابن عمر قال قال رسول الله ما حق امرئ مسلم له مال يوصى فيه
ثم تمضي عليه ليلتان الا ووصيته مكتوبة عنده فهذا الحديث ايضا يدل على الاطلاق في الوصية كيف كانت الا انا نقول هذه العمومات
مخصوصة من وجهين من وجهين الاول في قدر الوصية فانه لا يجوز الوصية بكل المال بدلالة القران والسنة اما القران
فالايات الدالة على الميراث مجملا ومفصلا اما المجمل فقوله تعالى للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون ومعلوم
ان الوصية بكل المال يقتضي نسخ هذا النص واما المفصل فهو ايات المواريث كقوله للذكر مثل حظ الانثيين ويدل عليه
ايضا قوله تعالى وليخش الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافا خافوا عليهم واما السنة فهي الحديث المشهور في هذا الباب وهو قوله
الثلث والثلث كثير انك ان تترك ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس واعلم ان هذا الحديث يدل على
احكام احدها ان الوصية غير جائزة في اكثر من الثلث وثانيها ان الاولى النقصان عن الثلث لقوله والثلث كثير وثالثها انه
اذا ترك القليل من المال وورثته فقراء فالافضل ان لا يوصي بشيء لقوله ان تترك ورثتك اغنياء خير ورابعها
فيه دلالة على جواز الوصية بجميع المال اذا لم يكن وارث لان المنع انما كان لاجل الوارث واما الثاني المسألة الثانية قال الشافعي
اذا اخر الزكاة والحج حتى مات يجب اخراجهما من التركة وقال ابو حنيفة لا يجب حجة الشافعي ان الزكاة الواجبة والحج دين
فيجب اخراجه بهذه الاية انما قلنا انه دين لان اللغة والشرع يدلان عليه اما اللغة فهو ان الدين عبارة عن الامر الموجب
للانقياد قيل في اللغات المشهورة يا دار سلمى بعدما ... واما الشرع فلانه روي ان الخثعمية لما سألت
النبي عن الحج الذي كان على ابيها فقال ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان يجزئ فقالت نعم فقال عليه السلام فدين الله احق
بالقضاء اذا ثبت انه دين وجب تقديمه على الميراث لقوله تعالى من بعد وصية يوصى بها او دين قال ابو بكر الرازي المذكور في

الاية هو الدين المطلق والنص يتناول الجيد والرديء منه والاسم المطلق لا يتناول المطلق فقيد قلنا هذا في غاية الركاكة لانه لما ثبت
ان الظاهر يتناول الكل وجب بحكم الاية ان الدين مقدم على الميراث لزم المقيد لا محالة وحديث الاطلاق والتقييد كلام مهمل لا
يقدم في هذا المطلق. المسألة الثالثة اعلم ان قوله غير مضار نصب على الحال اي يوصي بها وهو غير مضار لورثته واعلم
ان الضرار في الوصية يقع على وجوه احدها ان يوصي باكثر من الثلث وثانيها ان يقر بكل ماله او ببعضه لاجنبي و
ثالثها ان يقر على نفسه بدين لا حقيقة له دفعا للميراث عن الورثة ورابعها ان يقر بان الدين الذي كان له على غيره
قد استوفاه ووصل اليه وخامسها ان يبيع شيئا بثمن بخس او يشتري شيئا بثمن غال كل ذلك لغرض ان لا يصل المال الى الورثة
وسادسها ان يوصي بالثلث لا لوجه الله لكن لغرض تنقيص حقوق الورثة فهذا وجه الاضرار في الوصية اعلم ان
العلماء قالوا الاولى ان يوصي باقل من الثلث قال علي لان اوصي بالخمس احب الي من الربع ولان اوصي بالربع احب الي من الثلث
وقال النخعي قبض رسول الله ولم يوص وقبض ابو بكر فاوصى فان اوصى الانسان فحسن وان لم يوص فحسن ايضا واعلم ان الاولى
بالانسان ان ينظر في قدر ما يخلف ومن يخلف ثم يجعل وصيته بحسب ذلك فان كان ماله قليلا وفي الورثة كثرة لم يوص وان
كان في المال كثرة اوصى بحسب المال وبحسب حاجتهم بعده في القلة والكثرة. المسألة الرابعة روى عكرمة عن ابن عباس انه قال الاضرار
في الوصية من الكبائر واعلم انه يدل على ذلك القرآن والسنة والمعقول اما القرآن فما روى عكرمة عن ابن عباس قال الاضرار
في الوصية من الكبائر ثم قرأ تلك حدود الله ومن يطع الله ورسوله قال في الوصية ومن يعص الله ورسوله قال
في الوصية واما السنة فروى عكرمة عن ابن عباس قال قال رسول الله الاضرار في الوصية من الكبائر وعن شهر بن حوشب عن
ابي هريرة قال قال رسول الله ان الرجل ليعمل بعمل اهل الجنة سبعين سنة فاذا اوصى حاف في وصيته فيختم له بشر عمله فيدخل
النار وان الرجل ليعمل بعمل اهل النار سبعين سنة فيعدل في وصيته فيختم له بخير عمله فيدخل الجنة وقال من قطع
ميراثا فرضه الله قطع الله ميراثه من الجنة ومعلوم ان الزيادة في الوصية قطع من الميراث واما المعقول فهو ان مخالفة امر الله
عند القرب من الموت يدل على جراءة شديدة على الله وتمرد عظيم عن الانقياد لتكاليفه وذلك من اكبر الكبائر ثم قال وصية
من الله وفيه سؤالان السؤال الاول كيف انتصاب قوله وصية الجواب فيه وجوه الاول انه مصدر مؤكد اي يوصيكم
الله بذلك وصية كقوله فريضة من الله الثاني ان يكون منصوبا بقوله غير مضار وصية من الله لان الوصية يجب ان لا تزاد
عن الثلث الثالث ان يكون التقدير وصية من الله بالاولاد ان لا يدعهم عالة يتكففون وجوه الناس بسبب الاسراف
في الوصية ونصر هذا الوجه بقراءة الحسن غير مضار وصية بالاضافة السؤال الثاني لم جعل خاتمة الاية الاولى فريضة
من الله والجواب لان لفظ الفرض اقوى وآكد من لفظ الوصية فختم شرح ميراث الاولاد بذكر الفريضة وختم شرح الكلالة
بالوصية ليدل بذلك على ان الكل وان كان واجبا لكن القسم الاول وهو رعاية حال الاولاد اولى ثم قال والله
عليم حليم عليم بمن جار او عدل في وصيته حليم على الجائر لا يعاجله بالعقوبة وهذا وعيد قوله تلك حدود الله ومن يطع الله ورسوله

يدخله

يدخله جنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها وذلك الفوز العظيم ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا
فيها وله عذاب مهين وفي الاية مسائل المسألة الاولى انه تعالى بعد بيان سهام المواريث ذكر الوعد والوعيد ترغيبا في
الطاعة وترهيبا من المعصية فقال تلك حدود الله وفيه بحثان احدهما ان قوله تلك اشارة الى ماذا وفيه قولان الاول
انه اشارة الى ما ذكره من اقسام المواريث وهو قول ابي مسلم والثاني انه اشارة الى كل ما ذكره من اول السورة
الى هاهنا من بيان احوال الايتام واحكام الانكحة واحوال المواريث وهو قول الاصم وحجة القول الاول ان الضمير يعود الى
اقرب المذكورات وحجة القول الثاني ان عوده الى الاقرب انما لم يمنع من عوده الى الكل البحث الثاني المراد بحدود الله
المقدرات التي ذكرها وبينها وحد الشيء طرفه الذي يمتاز به عن غيره ومنه حدود الدار والقول الذي يبين حقيقة
الشيء يبين حد الدلالة ذلك القول يمنع غيره من الدخول فيه ويميزه من كل ما سواه المسألة الثانية قال بعضهم قوله ومن يطع
الله ورسوله ومن يعص الله ورسوله مختص بمن اطاع او عصى في هذه التكاليف المذكورة وقال المحققون بل هو عام يدخل
فيه هذا وغيره وذلك لان اللفظ عام فوجب ان يتناول الكل اقصى ما في الباب ان هذا العام انما ذكر عقيب تكاليف خاصة
الا ان هذا القدر لا يقتضي تخصيص العموم الا ترى ان الوالد قد يقبل على ولده ويوبخه في امر مخصوص ثم يقول احذر مخالفتي
ومعصيتي ويكون مقصوده منعه من معصيته في جميع الامور فكذا هاهنا والله اعلم المسألة الثالثة قرأ نافع وابن عامر
ندخله نارا بالنون في الحرفين والباقون بالياء اما الاول فعلى طريقة الالتفات كما في قوله بل الله مولاكم ثم قال سنلقي
بالنون واما الثاني فوجهه ظاهر المسألة الرابعة هاهنا سؤال وهو ان قوله يدخله جنات انما يليق بالواحد ثم قوله
بعد ذلك خالدين فيها انما يليق بالجمع فكيف التوفيق بينهما الجواب ان كلمة من في قوله ومن يطع الله مفرد في اللفظ جمع في
المعنى فلهذا صح الوجهان المسألة الخامسة انتصب خالدين وخالدا على الحال من الهاء في ندخله والتقدير ندخله خالدا في النار
المسألة السادسة قال المعتزلة هذه الاية تدل على ان فساق اهل الصلاة يبقون مخلدين في النار وذلك لان قوله ومن
يعص الله ورسوله ويتعد حدوده اما ان يكون مخصوصا بمن تعدى في الحدود المذكورة فيما تقدم وهي حدود المواريث
او يدخل فيها ذلك وعلى التقديرين يلزم دخول من تعدى في حدود المواريث في هذا الوعيد وذلك عام فيمن تعدى وهو اهل
الصلاة او ليس من اهل الصلاة فدلت هذه الاية على القطع بالوعيد وعلى ان الوعيد مخلد ولا يقال هذا الوعيد مختص
بمن تعدى حدود الله وذلك لا يتحقق الا في حق الكافر فانه هو الذي تعدى جميع حدود الله فانا نقول هذا مدفوع من وجهين
الاول انا لو حملنا هذه الاية على تعدي جميع حدود الله خرجت الاية عن الفائدة لان الله تعالى نهى عن اليهودية والنصرانية
والمجوسية فتعدي جميع حدوده هو ان يترك جميع هذه النواهي وتركها انما يكون بان ياتي باليهودية والنصرانية
والمجوسية معا وذلك محال فثبت ان تعدي جميع حدود الله محال فلو كان المراد من الاية ذلك لخرجت الاية عن كونها مفيدة
فعلمنا ان المراد منه تعدي حد من حدود الله الثاني وهو ان هذه الاية مذكورة عقيب آيات قسمة المواريث

يكون المراد ومن يتعد حدوده تعدى جميع حدود الله المذكورة في هذه الآيات وعلى هذا التقدير يسقط السؤال فهذا منتهى
تقرير المعتزلة وقد ذكرنا هذه المسألة على سبيل الاستقصاء في سورة البقرة ولا بأس بأن نعيد طرفا منها في هذا الموضع فنقول
اجمعنا على ان هذا الوعيد مخصوص بعدم التوبة لان الدليل على انه اذا حصل التوبة لم يبق هذا الوعيد فكذا لا يبعد ان يكون
مشروطا بتقدير قيام الدلالة على حصول العفو ونحن قد ذكرنا الدلائل الكثيرة على حصول العفو ثم نقول هذا العموم مخصوص بالكافر
ويدل عليه وجهان الاول انا اذا قلنا لكم الدليل على ان كلمة من في معرض الشرط تفيد العموم قلتم الدليل عليه انه يصح الا
ستثناء منه والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لدخل فنقول ان صح هذا الدليل فهو يدل على ان قوله ومن يعص الله ورسوله مختص بالكافر
لان جميع المعاصي يصح الاستثناء من هذا اللفظ فيقال ومن يعص الله ورسوله يدخل فيه جميع انواع المعاصي القبائح وذلك
لا يتحقق الا في حق الكافر وقوله الاتيان بجميع المعاصي فلان الاتيان باليهودية والنصرانية باقي مع ذلك اللفظ يقتضي العموم الا انا
تام مخصوص على ... وعلى هذا التقدير يسقط سؤالهم ويقوى ما ذكرناه الوجه الثاني في بيان ان هذه الآية مختصة
بالكافر ان قوله ومن يعص الله ورسوله يفيد كونه فاعلا للمعصية والذنب وقوله ويتعد حدوده لو كان المراد منه عين ذلك لزم التكرار وهو خلاف
الاصل فوجب حمله على الكفر وقوله انه يحمل هذه الآية على تعدى الحدود المذكورة في المواريث قلنا هب انه كذلك الا انه تعالى كما
زاد بعد ذلك انها واجبة لا على وجه الحكمة والصواب فيكون هذا هو الغاية في تعدى الحدود واما الاول فلا يكاد
يطلق في حق ... انه يتعدى حدود الله والا لزم وقوع التكرار كما ذكرنا فعلمنا ان هذا الوعيد مختص بالكافر الذي لا يرضى بما قسمه
الله في هذه الآيات فهذا ما يختص بهذه الآية من المباحث واما القيد الاصولي فقد ذكرناها في سورة البقرة قوله تعالى
واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن اربعة منكم فان شهدوا فامسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن
الموت او يجعل الله لهن سبيلا اعلم انه تعالى لما ذكر في الآيات المتقدمة الامر بالاحسان الى النساء ومعاشرتهن بالجميل وما يتصل
بهذا الباب ضم الى ذلك التغليظ عليهن فيما يأتينه من الفاحشة فان ذلك في الحقيقة احسان اليهن ونظر لهن في امر آخرتهن
وايضا ففيه فائدة اخرى وهو ان لا يجعل امر الله الرجال بالاحسان اليهن سببا لترك اقامة الحدود عليهن فيصير ذلك
سببا لوقوعهن في انواع المفاسد والمهالك وايضا فيه فائدة ثالثة وهي بيان ان الله كما يستوفي لخلقه فكذلك يستوفي
عليهم وانه ليس في احكامه محاباة ولا يفرق بين احد وقرابته وانما مدار هذا الشرع على العدل والانصاف والاحتراز في كل باب
من طرفي الافراط والتفريط فقال واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم وفي الآية مسائل المسئلة الاولى اللاتي جمع التي
وللعرب في جمع التي لغات اللاتي واللات واللواتي واللوات قال ابو بكر الانباري العرب تقول في الجمع من غير الحيوان
التي ومن الحيوان اللاتي لقوله اموالكم التي جعل الله لكم قياما وقال في هذه الآية واللاتي والفرق هو ان الجمع من غير الحيوان سبيله سبيل الشيء
الواحد واما جمع الحيوان فليس كذلك بل كل واحد منها غير الآخر في كثير من الخواص والصفات فهذا هو الفرق ومن العرب
من يسوي بين البابين فيقول ما فعلت الهندات التي من امرها كذا وما فعلت الاثواب اللاتي من قصتهن كذا والاول هو المختار المسئلة

الثانية

الثانية قوله يأتين الفاحشة اي يفعلنها يقال اتيت امرا قبيحا اي فعلته قال تعالى لقد جئتم شيئا فريا وقال لقد جئتم
شيئا ادا وقال بعضهم الاتيان من الاقدام ... بمعنى العبادة ... ان الله تعالى ما ... المكلف من فعل هذه المعاصي فهو تعالى
لا يعين المكلف على فعلها بل المكلف كانه ذهب اليها من عند نفسه واختارها بمحض طبعه فلهذه الفائدة يقال انه جاء الى
الفاحشة وذهب اليها الا ان هذه الدقيقة لا تتم الا على قول المعتزلة وقرأ ابن مسعود يأتين بالفاحشة واما الفاحشة
فهي الفعلة القبيحة وهي مصدر عند اهل اللغة كالعاقبة يقال فحش الرجل يفحش فحشا وفاحشة وافحش اذا جاء
بالقبيح من القول او من الفعل واجمعوا على ان الفاحشة هنا الزنا وانما اطلق على الزنا اسم الفاحشة لزيادتها في
القبح على كثير من القبائح فان قيل الكفر اقبح منه وقتل النفس اقبح منه ولا يسمى ذلك فاحشة قلنا السبب في ذلك ان القوى
المدبرة لبدن الانسان ثلاث القوة الناطقة والقوة الغضبية والقوة الشهوانية ففساد القوة الناطقة هو الكفر والبدعة
وما يشبهها وفساد القوة الشهوانية هو الزنا واللواطة والسحق وما اشبهها واخس هذه القوى الثلاث هو القوة
الشهوانية فلا جرم كان فسادها اخس انواع الفساد فلهذا السبب خص هذا العمل بالفاحشة والله اعلم المسئلة الثالثة في
المراد بقوله واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم قولان الاول المراد منه الزنا وذلك لان المرأة اذا نسبت الى الزنا فلا سبيل
لاحد عليها الا بان يشهد اربعة رجال مسلمون على انها ارتكبت الزنا فاذا شهدوا عليها امسكت في بيت محبوسة الى
ان تموت او يجعل الله لهن سبيلا وهذا قول جمهور المفسرين والقول الثاني وهو اختيار ابي مسلم الاصفهاني ان المراد
بقوله واللاتي يأتين الفاحشة السحاقات وحدهن الحبس الى الموت وبقوله واللذان يأتيانها منكم اهل اللواط وحدهما الاذى
بالقول والفعل والمراد بالآية المذكورة في سورة النور الزنا بين الرجل والمرأة وحده في البكر الجلد وفي المحصن الرجم واحتج
ابو مسلم عليه بوجوه الاول ان قوله واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم مخصوص بالنسوان وقوله واللذان يأتيانها منكم مخصوص
بالرجال لان قوله واللذان تثنية الذكور فان قيل لم لا يجوز ان يكون المراد بقوله واللذان الذكور والاناث الا انه غلب
لفظ المذكر قلنا لو كان كذلك لما افرد ذكر النساء من قبل فلما افرد ذكرهن ثم ذكر بعده واللذان يأتيانها منكم سقط هذا الاحتمال الثاني
هو ان على هذا التقدير لا يحتاج الى التزام النسخ فكان هذا القول اولى الثالث ان على هذا الوجه الذي ذكرتم يكون قوله
واللاتي يأتين الفاحشة في الزنا وقوله واللذان يأتيانها منكم ايضا في الزنا فيفضي الى تكرار الشيء الواحد مرتين وانه
قبيح وعلى الوجه الذي قلناه لا يفضي الى ذلك فكان اولى الرابع ان القائلين بان هذه الآية نزلت في الزنا فسروا قوله او يجعل
الله لهن سبيلا بالرجم والجلد والتغريب وهذا لا يصح لان هذه الاشياء تكون عليهن لا لهن قال تعالى لها ما كسبت وعليها
ما اكتسبت واما نحن فانا نفسر ذلك بان يسهل الله لها قضاء الشهوة بطريق النكاح ثم قال ابو مسلم ومما يدل على صحة ما ذكرناه
قوله عليه السلام اذا اتى الرجل الرجل فهما زانيان واذا اتت المرأة المرأة فهما زانيتان واحتجوا على ابطال كلام ابي مسلم بوجوه الاول ان هذا قول لم يقله احد
من المفسرين المتقدمين فكان باطلا والثاني انه روي انه عليه السلام قال قد جعل الله لهن سبيلا الثيب ترجم والبكر تجلد وهذا يدل على ان

هذه الآية نازلة في حق الزناة والثالث ان الصحابة اختلفوا في احكام اللواطة ولم يتمسك احد منهم بهذه الآية فعدم تمسكهم بها مع شدة
احتياجهم الى نص يدل على هذا الحكم من اقوى الدلائل على ان هذه الآية ليست في اللواطة والجواب عن الاول ان هذا اجماع ممنوع ولقد
قال بهذا القول مجاهد وهو من اكابر المفسرين ولانا بينا في اصول الفقه ان استنباط تاويل جديد في الآية لم يذكره المتقدمون جائز والجواب
عن الثاني هذا الفتن نسخ القران بالخبر الواحد وانه غير جائز والجواب عن الثالث ان مطلوب الصحابة انه هل يقام الحد على اللوطي
وليس في هذه الآية دلالة على ذلك لا بالنفي ولا بالاثبات فلهذا لم يرجعوا اليها المسألة الرابعة زعم جمهور المفسرين ان هذه الآية منسوخة
ثم القائلون بهذا القول اختلفوا فيه على قولين الاول ان هذه الآية صارت منسوخة بالحديث وهو ما روى عبادة بن الصامت ان النبي صلى الله عليه وسلم
قال خذوا عني خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا البكر تجلد وتنفى والثيب تجلد وترجم ثم ان هذا الحديث صار منسوخا بقوله
الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة وعلى هذا الطريق ثبت ان القران قد ينسخ بالسنة وان السنة
قد تنسخ بالقران خلافا لقول الشافعي انه لا تنسخ بالقران خلافا لقول الشافعي ان لا ينسخ واحد منهما بالآخر والقول الثاني
ان هذه الآية صارت منسوخة بآية الجلد واعلم ان ابا بكر الرازي لشدة حرصه على الطعن في الشافعي قال القول الاول
ان آية الجلد لو كانت متقدمة على قوله خذوا عني لما كان لقوله خذوا عني فائدة فوجب ان يكون قوله خذوا عني متقدما
على آية الجلد وعلى هذا التقدير يكون آية الحبس منسوخة بالحديث منسوخا بآية الجلد ثم ثبت ان القران والسنة
لا ينسخ كل واحد منهما بالآخر واعلم ان كلام الرازي ضعيف من وجهين الاول ما ذكره الشيخ ابو سليمان الخطابي في كتاب
معالم السنن فقال لم يحصل النسخ في هذه الآية ولا في الحديث وذلك لان قوله فامسكوهن في البيوت الآية يدل
على ان امساكهن محدود الى غاية ان يجعل الله لهن سبيلا ثم ان ذلك السبيل كان مجملا فلما قال خذوا عني الثيب
ترجم والبكر تجلد وتنفى صار هذا الحديث بيانا لتلك الآية لا ناسخا لها وصار ايضا مخصصا لعموم قوله الزانية والزاني
فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ومن المعلوم ان جعل هذا الحديث بيانا لاحدى الآيتين ومخصصا للآية الاخرى اولى
من الحكم بوقوع النسخ مرارا وكيف وآية الحبس مجملة قطعا فانه ليس في الآية ما يدل على ان ذلك السبيل كيف هو فلا بد لها من
المبين وآية الجلد مخصوصة ولا بد لها من المخصص فنحن جعلنا هذا الحديث مبينا لآية الحبس مخصصا لآية الجلد واما
قول اصحاب ابي حنيفة فقد وقع النسخ من ثلاثة اوجه فذلك الوجه الاول وذلك لان آية الحبس صارت منسوخة بآية الجلد
وآية الجلد صارت منسوخة بدليل الرجم فظهر ان الذي قلناه هو الحق الذي لا شك فيه الوجه الثاني في ضعف كلام الرازي
انه بعينه لا يحجنا فانه يكون آية الجلد متقدمة على قوله خذوا عني فلو قلنا انه يجب ان يكون هذه الآية متاخرة عنه لم
يجز ان يقال انه لما نزلت هذه الآية ذكر الرسول ذلك وتقديره ان قوله الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة
جلدة مخصوص بالاجماع في حق المسلم وتاخير بيان المخصص غير جائز عندك وعند اكثر المعتزلة لما انه يوهم التلبيس فاذا
كان كذلك ثبت ان الرسول لما قال ذلك مقارنا لنزول قوله الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة وعلى هذا

التقدير

التقدير سقط قول الرازي ان الحديث كان متقدما على آية الجلد فهذا كله تفريع على قول من يقول هذه الآية اعني آية الحبس نازلة
في حق الزناة وثبت ان على هذا القول لم يثبت بالدليل كونها منسوخة فاما على قول ابي مسلم الاصفهاني فظاهر انها غير منسوخة
المسألة الخامسة القائلون بان هذه الآية نازلة في الزناة وجهوا عليهم سؤالات السؤال الاول ما المراد من قوله من نسائكم الجواب فيه وجوه
احدها المراد من نسائكم الزوجات كقوله والذين يظاهرون من نسائهم وثانيها من الحرائر كقوله فاستشهدوا شهيدين من رجالكم والغرض
بيان انه لا يحد على الاماء وثالثها من نسائكم اي من المؤمنات ورابعها من نسائكم اي من الثيب دون الابكار فان
لفظ النساء في العرف مختص بالثيب السؤال الثاني ما معنى فامسكوهن في البيوت الجواب فخلدوهن محبوسات في بيوتكم
والحكمة فيه ان المراة انما تقع في الزنا عند الخروج والبروز فاذا حبست في البيت لم تقدر على الزنا واذا استمرت على هذه
الحالة تعودت العفاف عن الزنا السؤال الثالث ما معنى يتوفاهن الموت والتوفي والموت بمعنى واحد فصار في
التقدير او يميتهن الموت والجواب يجوز ان يراد حتى يتوفاهن ملائكة الموت كقوله الذين تتوفاهم الملائكة قل يتوفاكم ملك
الموت او حتى يأخذهن الموت ويستوفي ارواحهن السؤال الرابع انكم تفسرون قوله او يجعل الله لهن سبيلا البكر
تجلد والثيب ترجم وهذا بعيد لان هذا السبيل عليها لا لها والجواب ان النبي فسر السبيل بذلك
فقال خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا الثيب جلد مائة ورجم بالحجارة والبكر جلد مائة وتغريب عام فلما فسر الرسول
السبيل بذلك وجب القطع بصحته وايضا له وجه في اللغة فان المخلص من الشيء هو سبيل له سواء كان اخف او اثقل قوله
واللذان يأتيانها منكم فآذوهما فان تابا واصلحا فاعرضوا عنهما ان الله كان توابا رحيما وفي الآية مسائل المسألة الاولى
قرأ ابن كثير اللذان وهذان بتشديد النون والباقون بالتخفيف واما ابو عمرو فانه وافق ابن كثير في قوله فذانك
التثقيل قال ابو علي ان ما شدد من هذه النونات لامرين احدهما الفرق بين تثنية الاسماء المتمكنة و
غير المتمكنة والآخر ان الذي وهو مبنيان على حرف واحد وهو الذال فارادوا تقوية كل واحدة منهما بان زاد
على نونها نونا اخرى من جنسها وقال غيره سبب التشديد فيهما ان النون فيهما ليست نون التثنية وقيل زادوا النون
تاكيدا كما زادوا اللام وانما خص ابو عمرو التثقيل في المبهمة دون الموصولة لان المبهمة يكون المنادى
الزم فكان احق بها باشد المسألة الثانية الذين قالوا ان الآية الاولى في الزناة قالوا ايضا هذه الآية
فيه ثم بعد هذا اختلفوا في ان التنبيه في هذا التكرير ما الفائدة فيه وذكروا فيه وجوها الاول ان المراد من قوله
واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم المراة الزانية والمراد من قوله واللذان يأتيانها منكم الرجل الزاني ثم انه تعالى
خص الحبس في البيت بالمراة وخص الايذاء بالرجال والسبب فيه ان المراة انما تقع في الزنا عند الخروج والبروز فاذا حبست
في البيت انقطعت مادة هذه المعصية واما الرجل فانه لا يمكن حبسه في البيت لانه يحتاج الى الخروج والبروز في
اصلاح معاشه وترتيب مهماته واكتساب قوت عياله فلا جرم جعلت عقوبة المراة الزانية الحبس في البيت وجعلت عقوبة

الرجل الزاني ان يؤذى فاذى فاذا تاب ترك ايذاؤه ويحتمل ايضا ان يقال الايذاء مشترك بين الرجل والمرأة والحبس كان من
خواص المرأة فاذا تابا ازيل الايذاء عنهما وبقي الحبس على المرأة وهذا احسن الوجوه المذكورة الثاني قال السدي المراد بهذه الآية
البكر من الرجال والنساء وبالآية الاولى الثيب ويحتج بظهور التفاوت بين الآيتين قالوا ويدل على هذا التفسير وجوه الاول انه
واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم فذكرهن باضافتهن الى الازواج والثاني انه سماهن نساء وهذا الاسم اليق بالثيب الثالث ان الاذى
اخف من الحبس في البيوت والاخف للبكر دون الثيب الرابع قال الحسن هذه الآية نزلت قبل الآية المتقدمة والتقدير
واللذان يأتيانها الفاحشة من النساء والرجال فآذوهما فان تابا واصلحا فاعرضوا عنهما ثم نزل قوله فامسكوهن في
البيوت يعني ان لم يتوبا واصرا على هذا الفعل القبيح فامسكوهن في البيوت يعني الى ان يتبين لهم احوالهن وهذا
القول عندي في غاية البعد لانه يوجب فساد النظم في هذه الآيات الخامس ما نقلنا عن ابي مسلم ان الآية الاولى في السحاقات
وهذه في اهل اللواط وقد تقدم تقريره والسادس ان يكون المراد هو انه تعالى بين في الآية الاولى ان الشهداء على الزنا
لا بد وان يكونوا اربعة فبين في هذه الآية انهم لو كانوا اربعة فبين في هذه الآية انهم لو كانوا شاهدين
فآذوهما وخوفوهما بالرفع الى الامام فان تابا قبل الرفع الى الامام فاتركوهما المسألة الثالثة اتفقوا على انه لا بد في
تحقيق هذا الايذاء من الايذاء باللسان وهو التوبيخ والتعيير مثل ان يقال بئس ما فعلتما وقد تعرضتما لعقاب الله وسخطه
واخرجتما انفسكما عن اسم العدالة وابطلتما على انفسكما اهلية الشهادة واختلفوا في انه هل يدخل فيه الضرب فعن ابن
عباس انه يضرب بالنعال والاولى ان يحمل قوله فآذوهما على الايذاء وذلك حاصل بمجرد الايذاء باللسان فلا
يكون في الآية دلالة على الضرب فلا يجوز المصير اليه ثم قال تعالى فان تابا واصلحا فاعرضوا عنهما يعني اتركوا ايذاءهما ثم
قال ان الله كان توابا رحيما معنى التواب انه يعود على عبده بفضله ومغفرته اذا تاب اليه من ذنبه واما قوله كان توابا فقد تقدم
الوجه فيه والله اعلم بمراده قوله تعالى انما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة ثم يتوبون من قريب فاولئك يتوب
الله عليهم وكان الله عليما حكيما اعلم انه تعالى لما ذكر في الآية الاولى ان المرتكبين للفاحشة اذا تابا واصلحا زال الاذى عنهما
واخبر على الاطلاق ايضا انه تواب رحيم ذكر وقت التوبة وشرطها ومن يقبلها ومن يؤخرها الى ايام الموت وهم مصرون فلا تقبل منهم
التوبة وفي الآية مسائل المسألة الاولى ما حقيقة التوبة نقد ذكرناها في سورة البقرة في تفسير قوله فتاب عليه انه هو التواب
الرحيم احتج القاضي على انه يجب على الله عقلا قبول التوبة بهذه الآية من وجهين الاول ان كلمة على للوجوب فقوله انما
التوبة على الله يدل على انه يجب على الله عقلا الثاني انا لو حملنا قوله انما التوبة على مجرد القبول لم يبق بينه وبين
قوله فاولئك يتوب الله عليهم فرق لان هذا ايضا اخبار عن القبول اما اذا حملنا ذلك على وجوب القبول وهذا على الوقوع
ظهر الفرق بين الآيتين فلا يلزم التكرار واعلم ان القول بالوجوب على الله باطل ويدل عليه وجوه الاول ان لازم
الوجوب استحقاق الذم عند الترك فهذا اللازم اما ان يكون ممتنع الثبوت في حق الله او غير ممتنع الثبوت في حقه والاول

باطل لان ترك ذلك الواجب لما كان مستلزما لهذا اللازم الممتنع الثبوت في حق الله وجب ان يكون ذلك الترك ممتنع الثبوت
في حق الله واذا كان الترك ممتنع الثبوت عقلا كان الفعل واجب الثبوت فيكون الله موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار
وذلك باطل واما ان كان استحقاق الذم غير ممتنع الثبوت في حق الله وكل ما كان ممكنا لا يلزم من فرض وقوعه محال فيلزم ان يكون
الاله مع كونه الها يكون موصوفا باستحقاق الذم وذلك مما لا يقوله عاقل ولما بطل هذان القسمان ثبت ان القول بالوجوب على
الله محال الحجة الثانية ان قدرة العبد بالنسبة الى فعل التوبة وتركها اما ان تكون على السوية او لم تكن فان كانت على السوية
لم يترجح فعل التوبة على تركها الا بمرجح ثم ذلك المرجح ان حدث لا عن محدث لزم نفي الصانع وان حدث من العبد عاد التقسيم
وان حدث من الله فالعبد انما اقدم على التوبة بمعونة الله وتقويته فيكون ذلك التوبة انعاما من الله على عبده فلا يوجب
عليه ان يعطيه ثوابا آخر فبطل ما يقولونه ان التوبة من العبد توجب على الله القبول واما ان كانت قدرة العبد لا تصلح
للترك والفعل فحينئذ يكون الجبر لازما واذا كان كذلك كان القول بالوجوب ظاهر البطلان وفاسدا الحجة الثالثة التوبة عبارة عن
الندم على فعل الذنب والعزم على الترك في المستقبل والندم والعزم من باب الكراهات والارادات والكراهية والارادة لا تحصلان
باختيار العبد واذا ثبت ذلك فالقول بالوجوب باطل الحجة الرابعة ان التوبة فعل يحصل باختيار العبد على قولهم فلو صار
ذلك علة للوجوب على الله لصار فعل العبد مؤثرا في ذات الله وفي صفاته وذلك لا يقوله عاقل واما الجواب عما احتجوا
به فهو انه وعد قبول التوبة من المؤمنين واذا وعد الله بشيء وكان الخلف في وعده محالا كان ذلك شبيها بالواجب
فلهذا التأويل صح اطلاق كلمة على وبهذا الطريق ظهر الفرق بين قوله انما التوبة على الله وبين قوله فاولئك يتوب الله
عليهم فان قيل لما اخبر عن وقوع التوبة وكل ما اخبر الله عن وقوعه كان واجب الوقوع فيلزمكم ان لا يكون فاعلا مختارا
قلنا الاخبار عن الوقوع تبع للوقوع والوقوع تبع للايقاع والتبع لا يغير الاصل فكان فاعلا مختارا في ذلك الايقاع اما انتم
تقولون بان وقوع التوبة من حيث انها هي تؤثر في وجوب القبول على الله وذلك لا يقوله عاقل فظهر الفرق المسألة
الثانية انه تعالى شرط لقبول هذه التوبة شرطين احدهما قوله للذين يعملون السوء بجهالة وفيه اشكال لان من عمل
اذ من عمل ذنبا ولم يعلم انه ذنب لم يستحق عقابا لان الخطأ مرفوع عن الامة فعلى هذا الذين يعملون السوء بجهالة لا
حاجة بهم الى التوبة السؤال الثاني ان كلمة انما للحصر فظاهر هذه الآية يقتضي ان من اقدم على السوء مع العلم بكونه سوءا
ان لا تكون توبته مقبولة وذلك بالاجماع باطل والجواب عن السؤال الاول ان اليهودي اختار اليهودية وهو لا يعلم
كونها ذنبا مع انه يستحق العقاب عليها فبطل قولكم ان من عمل ذنبا ولم يعلم انه ذنب لم يستحق العذاب عليه والجواب
عن السؤال الثاني ان اتيان المعصية مع الجهل بكونها معصية يكون حاله اخف ممن اتى بها مع العلم بكونها معصية
فاذا كان كذلك لا جرم خص القسم الاول بوجوب التوبة وجوبا على سبيل الوعد والكرم واما القسم الثاني فلما كان
ذنبهم اغلظ لا جرم لم يذكر في حقهم هذا التوكيد في قبول التوبة فيكون هذه الآية دالة من هذا الوجه على ان

بقبول التوبة غير واجب على الله واذا عرفت هذا الجواب عن هذين السؤالين فلنذكر الوجوه التي ذكرها المفسرون في تفسير
الجهالة الاول قال اكثر المفسرين كل من عصى الله سمي جاهلا وسمي فعله جهالة قال تعالى اخبارا عن يوسف اصب اليهن
واكن من الجاهلين وقال حكاية عن يوسف انه قال لاخوته هل علمتم ما فعلتم بيوسف واخيه اذ انتم جاهلون وقال عن
ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة قالوا اتتخذنا هزوا قال اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين قال تعالى لنوح انه ليس
من اهلك انه عمل غير صالح فلا تسألن ما ليس لك به علم اني اعظك ان تكون من الجاهلين وقد يقول السيد لعبده حال
ما يذمه على فعل يا جاهل لم فعلت كذا وكذا والسبب فيه ان اسم الجاهل على العاصي لا بد انه لو استعمل ما معه من
العلم بالثواب والعقاب لما اقدم على المعصية فلما لم يستعمل ذلك العلم صار كانه لا علم له فبهذا الطريق سمي العاصي
لمن جاهلا على هذا الوجه يدخل فيها المعصية سواء اتى بها الانسان مع العلم بكونها معصية او مع الجهل
بذلك الوجه الثاني في تفسير الجهالة ان ياتي الانسان بالمعصية مع العلم بكونه معصية لكنه على التقليد يستحق
العقاب ولهذا المعنى اجمعنا على ان اليهودي يستحق على دينه العقاب وان كان لا يعلم كون اليهودية معصية
الا انه لما كان متمكنا من تحصيل العلم بكون اليهودية ذنبا ومعصية كفى ذلك في ثبوت استحقاق العذاب و
يخرج عما ذكرنا النائم والساهي فانه اتى بقبيح ولكنه ما كان متمكنا من العلم بكونه قبيحا ولكنه ما كان متمكنا من العلم
بكونه قبيحا وهذا القول راجح على غيره من حيث ان لفظ الجهالة في الوجهين الاولين محمول على المجاز وفي هذا الوجه
على الحقيقة الا ان على هذا الوجه لا يدخل تحت الاية الا من عمل القبيح وهو يعلم قبحه اما العمد فانه لا يكون داخلا
تحت الاية وانما يعرف بطريق القياس وهو انه لما كانت الا ان هذا الوجه لا يدخل تحت الاية الا من عمل القبيح وهو
يعلم قبحه اما العمد فانه لا يكون داخلا تحت الاية وانما يعرف حكمه بطريق القياس وهو انه لما كانت التوبة على حال
الجاهلية واجبة فلان يكون واجبة على العامد كان ذلك اولى فلهذا اتم الكلام في الشرط الاول من شرائط قبول التوبة الشرط
الثاني قوله ثم يتوبون من قريب واجمعوا على ان المراد من هذا القريب حضور زمان الموت ومعاينة اهواله
وانما سمى تعالى هذه المدة قريبة لوجوه احدها ان الاجل آت وكل ما هو آت قريب وثانيها التنبيه على ان مدة
عمر الانسان وان طالت فهي قليلة قريبة فانها محفوفة بطرفي الازل والابد فاذا قست مدة عمرك الى ما على طرفيها صار
كالعدم وثالثها انه الانسان يتوقع في كل لحظة نزول الموت به وما هذا حاله فانه يوصف بالقرب ان قيل ما معنى
قريب الجواب انه لابتداء الغاية اي يجعل مبدا التوبة زمانا قريبا من المعصية لئلا يقع في زمرة المصرين فاما من
تاب بعد المعصية بزمان بعيد وقبل الموت بزمان بعيد فانه يكون خارجا عن المخصوصين بكرامة ختم قبول التوبة
على الله بقوله انما التوبة على الله بقوله اولئك يتوب الله عليهم ومن لم يقع توبته على هذا الوجه فانه يكفيه ان يكون
من جملة الموعودين بكلمة عسى لقوله عسى الله ان يتوب عليهم ولا شك ان بين الدرجتين من التفاوت ما يخفى وقيل معناه التبعيض

اي يتوبون

اي يتوبون بعض زمان قريب كانه تعالى سمى ما بين وجود المعصية وبين حضور الموت زمانا قريبا ففي اي جزء من اجزاء هذا
الزمان اتى بالتوبة فهو تائب من قريب واعلم انه لما ذكر هذين الشرطين قال فاولئك يتوب الله عليهم بعد قوله انما التوبة
على الله فلنا فيه وجهان الاول قوله انما التوبة على الله اعلام بانه يجب على الله قبولها لزوم الكرم والفضل
لا لزوم الاستحقاق وقوله فاولئك يتوب الله عليهم اخبار بانه سيفعل ذلك والثاني ان قوله انما التوبة على الله يعني
انما الهداية الى التوبة والارشاد اليها والاعانة عليها في حق من اتى بالذنب على سبيل الجهالة ثم تاب منها عن قريب
وترك الاصرار عليها واتى بالاستغفار عنها ثم قال فاولئك يتوب الله عليهم يعني ان العبد الذي هذا شانه اذا اتى
بالتوبة قبلها الله منه فالمراد بالاول التوفيق على التوبة والثاني قبول التوبة ثم قال وكان الله عليما بانه انما اتى
بتلك المعصية لاستيلاء الشهوة والغضب والجهالة عليه حكيما بان العبد لما كان ثم تاب عنها من قريب فانه يجب
في الكرم قبول توبته قوله وليست التوبة للذين يعملون السيئات حتى اذا حضر احدهم الموت قال اني تبت الان ولا
الذين يموتون وهم كفار اولئك اعتدنا لهم عذابا اليما واعلم انه تعالى لما ذكر شرائط التوبة المقبولة اردفها بشرح التوبة اولئك
غير المقبولة وهذه المسئلة مشتملة على بحثين الاول ان الذي يدل على ان التوبة من صفتها الدعوى غير مقبولة وجوه الاول
هذه الاية وهي صريحة في المطلوب الثاني قوله تعالى فلم يك ينفعهم ايمانهم لما راوا باسنا الثالث قال في حق فرعون
فلما ادركه الغرق قال امنت انه لا اله الا الذي امنت به بنوا اسرائيل وانا من المسلمين الان وقد عصيت قبل وكنت من المفسدين
فلم يقبل الله توبته عند مشاهدة العذاب ولو انه اتى بذلك الايمان قبل تلك الساعة بلحظة لكان مقبولا الرابع قوله تعالى
حتى اذا جاء احدهم الموت قال رب ارجعون لعلي اعمل صالحا فيما تركت كلا انها كلمة هو قائلها الخامس من قوله تعالى وانفقوا
مما رزقناكم من قبل ان ياتي احدكم الموت فيقول رب لولا اخرتني الى اجل قريب فاصدق واكن من الصالحين ولن يؤخر الله
نفسا اذا جاء اجلها فاخبر تعالى في هذه الايات انه لا يقبل عند حضور الموت السادس روى ابو ايوب عن النبي ان الله تعالى
يقبل توبة العبد ما لم يغرغر اي ما لم تتردد الروح في حلقه وعن عطاء ولو قبل موته بفواق الناقة وعن الحسن ان ابليس قال حين اهبط
الى الارض وعزتك لا افارق ابن ادم ما دام روحه في جسده فقال وعزتي لا اغلق عليه باب التوبة ما لم يغرغر واعلم ان قوله
حتى اذا حضر احدهم الموت قال اني تبت الان وكان الذي معناه حتى اذا حضر احدكم الموت البحث الثاني قال المحققون قرب
الموت لا يمنع من قبول التوبة بل المانع من قبول التوبة مشاهدة الاحوال التي عندها يحصل العلم بالله على سبيل الاضطرار
انما قلنا ان نفس القرب لا يمنع من قبول التوبة لوجوه الاول ان جماعة اماتهم الله ثم احياهم مثل قوم من بني اسرائيل ومثل اولاد
ايوب ثم انه تعالى كلفهم بعد ذلك الاحياء فدل على ان مشاهدة الموت لا تخل بالتكليف الثاني ان الشدائد
التي يلقاها من يقرب موته يكون مثل الشدائد الحاصلة عند القولنج ومثل الشدائد التي تلقاها المرأة عند وضع الحمل او
ازيد منها فاذا لم يكن هذه الشدائد مانعة من بقاء التكليف فكذا القول في تلك الشدائد الثالث ان عند القرب من الموت

اذا ظهرت ما داخل العبد اشتد وهو قوله تعالى بقوله امن يجيب المضطر اذا دعاه فتلك الايام فيه ذلك الوقت بان يكون سببا
لقبول التوبة فثبت بهذه الوجوه ان نفس القرب من الموت وبعض ايام الالام والمشارف لا يجوز ان يكون مانعا من قبول التوبة
ويقول المانع من قبول التوبة الانسان عند القرب من الموت اذا شاهد احوالا واهوالا صارت معرفته بالله ضرورية عند
مشاهدة تلك الاهوال ومتى صارت معرفته بالله ضرورية سقط التكليف الا ترى ان اهل الاخرة لما صارت معارفهم
ضرورية سقط التكليف عنهم وانه لم يكن هناك موت ولا قتل لان توبتهم عند الحشر والحساب وعند دخول النار لا تكون
مقبولة واعلم ان هذا بحث دقيق اصولي وذلك لان اهل القيمة لا يشاهدون الا انهم صاروا احياء بعد ان كانوا
امواتا ويشاهدون ايضا النار العظيمة واصناف الاهوال وكل ذلك لا يوجب ضرورية العلم بالله ضرورة الا ان العلم
بان حصول الحيوة بعد ان كانت معدومة يحتاج الفاعل علم نظري عند اكثر شيوخ المعتزلة وبتقدير ان يقال العلم
العلم بان هذه الاشياء لا يصح حصولها الا من الله تعالى علم ضروري وانما العلم بان فاعل تلك الاشيا العظيم ليس الا الله وهو الاستدلال
فكيف يمكن ان يقال ان اهل الاخرة يشاهدون امورا لا يعرفون انها من الله بالضرورة ثم هب ان الامر كذلك فلم قلتم ان العلم بالله
اذا كان ضروريا امتنع منه صحة التكليف وذلك لان العبد مع علمه بالله ضرورة والوجود الا انه ثبت المثاب فيعلم على الموصية
لعله ان كرهه بان لا ينفعه طاعة العبد ولا يضره ذنبه وعلى هذا اذا كان الامر كذلك فلم قلتم ان هذا يوجب زوال التكليف
وايضا فهذا الذي يقوله هؤلاء المعتزلة من ان العلم بالله في دار التكليف يجب ان يكون نظريا فاذا صار ضروريا سقط التكليف
وايضا فهذا الذي قالوه كلام ضعيف لانه من حصل في قلبه العلم بالله حصل له ان يجوز نقيضه فاما في قلبه فهذا لا يكون علما
لا علما وانه لم يمكن تجويز نقيضه فاما امتنع ان يكون علم اخر اقوى منه واكد منه وعلى هذا التقدير لا يبقى البتة فرق بين العلم
النظري والضروري فثبت ان هذه الاشياء التي ذكرها المعتزلة كلمات ضعيفة واهية وانه تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد فهو
بفضله وعد بقبول التوبة في بعض الاوقات وبعدله اخبر عن عدم قبول التوبة في وقت اخر وله ان يقلب الامر فيجعل المقبول
مردودا والمردود مقبولا لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون **المسئلة** الثانية انه تعالى ذكر قسمين فقال في القسم الاول انما
التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة وهذا يشعر بان توبتهم واجبة ثم قال في القسم الثاني وليست التوبة للذين
يعملون السيئات فهذا جزم بانه تعالى لا يقبل توبة هؤلاء فبقي بحكم تقسيم العقل فيما بين هذين القسمين قسم
ثالث هم الذين لم يجزم الله بقبول توبتهم ولا برد توبتهم فلما كان القسم الاول هم الذين يعملون السوء بجهالة والقسم الثاني هم
الذين لا يتوبون الا عند مشاهدة الباس وجب ان يكون القسم المتوسط بين هذين القسمين هم الذين يعملون السوء على
سبيل العمد ثم يتوبون وهؤلاء ما اخبر الله عنهم انه يقبل توبتهم وما اخبر عنهم انه يرد توبتهم بل تركهم في المشية حيث يغفر
ما دون ذلك لمن يشا **المسئلة** الثالثة المراد من قوله حضور علامات الموت انه حضر عنهم علامات الموت وقال اني
فكذا قوله الذين يموتون معناه الذين قرب موتهم والمعنى انه كما ان التوبة عن المعاصي لا تقبل عند القرب من الموت كذلك الايمان

لا يقبل

لا يقبل عند الموت ان قلنا المراد انه الكفار فانا قائل الكفر فلم لا يقبل في الاخرة لا يقبل توبتهم **المسئلة** الرابعة تعلقت الوعيدية بهذه
الاية على تحقيق مذهبهم من وجهين الاول قالوا انه تعالى قال وليست التوبة للذين يعملون السيئات حتى اذا حضر احدهم الموت
قال اني تبت الان ولا الذين يموتون وهم كفار فعطف الذين يعملون السيئات على الذين يموتون وهم كفار والمعطوف مغاير للمعطوف
عليه فثبت ان الطائفة الاولى ليسوا من الكفار ثم انه تعالى قال في حق اولئك اعتدنا لهم عذابا اليما فهذا يقتضي شمول هذا الوعيد
للكفار والفساق الثاني انه تعالى اخبر انه لا توبة لهم عند المعاينة فلو كان يغفر لهم مع ترك التوبة لم يكن لهذا الاعلام معنى
والجواب انا جمعنا جملة عمومات الوعيد في سورة البقرة في قوله تعالى بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته وذكرنا وجوها كثيرة
من الاجوبة فلا حاجة الى اعادتها وكل واحد من هذه العمومات ثم نقول القشيري يحمل هذا الوعيد على الاقرب المذكورات من قوله تعالى
اولئك اعتدنا لهم عذابا اليما عائدا الى الكفار فقط تحقيقا للكلام ثم بين انه تعالى اخبر من الذي بالتخصيص لا عند الموت ان توبتهم غير مقبولة
ولا شك ان الكفار اعظم فعلا واحق وجب عند الله من الفاسق فلا يبعد ان يخصهم بمزيد اذلال واهانة فجاز ان يرد اعتدنا لهم
عذابا اليما مختصا بالكافرين بيانا لكونهم مختصين بسبب كفرهم بمزيد العقوبة والاذلال اما الوجه الثاني فجوابه انه
انما اخبر انه لا توبة عند المعاينة واذا كان لا توبة حصل هناك تجويز المغفرة وهذا لا يخرج عن نوع تخويف وهو كقوله ان
الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء على ان هذا تمسك بدليل الخطاب والمعتزلة لا يقولون **المسئلة** الخامسة
انه تعالى اطلق الذين يتوبون عند مشاهدة الموت على الكفار والمعطوف عليه فهذا يقتضي ان الفاسق ان غير كافر في
ولا يمكن ان يكون المراد منه المنافق لان الصحيح ان المنافق كافر قال تعالى والله يشهد ان المنافقين لكاذبون **المسئلة** السادسة
اعتدنا اعددنا نظيره قوله تعالى في صفة نار جهنم اعدت للكافرين واحتج اصحابنا بهذه الاية على ان النار مخلوقة لان
العذاب الاليم ليس الا نار جهنم وبرده وقوله اعتدنا اخبار عن الماضي فهذا يدل على كون النار مخلوقة من هذا الوجه
قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا يحل لكم ان ترثوا النساء كرها اعلم انه تعالى بعد وصف التوبة عاد الى احكام النساء واعلم
ان اهل الجاهلية كانوا يرثون النساء كرها وفيه مسائل **المسئلة** الاولى في الاية ان الرجل كان في الجاهلية
اذا مات وكانت له زوجة جاء ابنه من غيرها او بعض اقاربه فالقى ثوبه على المرأة وقال ورثتها فصار احق بها
من سائر الناس ومن نفسها فان شاء تزوجها بغير صداق الا الصداق الاول الذي اصدقها الميت وان شاء
زوجها غيره واخذ صداقها ولم يعطها منه شيئا فانزل الله هذه الاية وبين ان ذلك حرام وان الرجل لا يرث
امراة الميت منه فعلى هذا القول المراد بقوله ان ترثوا النساء عين النساء وانهن لا يورثن من الميت والقول الثاني ان
الوراثة تعود الى المال وذلك ان وارث الميت كان له ان يمنعها من الازواج حتى يموت فيرثها مالها فقال تعالى
لا يحل لكم ان ترثوا اموالهن وهن كارهات **المسئلة** الثانية قرا حمزة والكسائي كرها بضم الكاف وفي الاحقاف
حملته امه كرها ووضعته كرها وكل ذلك بالضم وقرا عاصم وابن عامر في الاحقاف بالضم والباقون بالفتح وقرا نافع وابن كثير

وابو عمرو بالفتح في جميع ذلك وقال الكسائي هما لغتان بمعنى وقال الفراء الكره بالفتح الاكراه وبالضم المشقة فما اكره عليه فهو كره
بالفتح وما كان من قبل نفسه فهو كره بالضم النوع الثاني من الاشياء التي نهى الله عنها مما يتعلق بالنساء قوله ولا تعضلوهن لتذهبوا
ببعض ما آتيتموهن وفيه مسائل المسألة الاولى في محل ولا تعضلوهن قولان احدهما انه نصب بالعطف على ان ترثوا والتقدير
لا يحل لكم ان ترثوا النساء كرها ولا ان تعضلوهن وكذا هو في قراءة عبد الله والثاني انه جزم بالنهي عطفا على ما تقدم
تقديره ولا ترثوا ولا تعضلوا المسألة الثانية العضل المنع ومنه العضال وقد تقدم الاستقصاء فيه في قوله ولا
تعضلوهن ان ينكحن ازواجهن المسألة الثالثة المخاطب في قوله ولا تعضلوهن من هو فيه اقوال الاول ان الرجل منهم
قد كان يكره زوجته ويريد مفارقتها فكان يسيء العشرة ويضيق الامر عليها حتى تفتدي منه نفسها بمهرها وهذا
القول اختيار اكثر المفسرين فكانه تعالى قال لا يحل لكم التزويج بالاكراه وكذا لا يحل لكم بعد التزويج لهن العضل و
الحبس لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن والثاني انه خطاب الوارث بان يترك منعها من التزويج بمن شاءت واذنت كما كان
يفعله اهل الجاهلية وقوله لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن معناه انهم كانوا يحبسون امراة الميت وغرضهم ان تبذل
المراة لهم ما اخذته من ميراث الميت الثالث انه خطاب للاولياء ونهى لهم عن عضل المراة الرابع انه خطاب للازواج
فانهم في الجاهلية كانوا يطلقون المراة ثم كانوا يعضلونهن عن التزويج ويضيقون الامر عليهن لغرض ان ياخذوا منهن
شيئا الخامس انه للكل اما قوله الا ان ياتين بفاحشة مبينة ففيه مسائل المسألة الاولى في الفاحشة المبينة قولان الاول
انها النشوز وشكاية الخلق وايذاء الزوج واهله والمعنى الا ان يكون سوء العشرة من جهتهن فقد عذر في طلب الخلع
ويدل عليه قراءة ابي الا ان يفحشن عليكم والقول الثاني انها الزنا وهو قول الحسن وابي قلابة والسدي المسألة
الثانية قوله الا ان ياتين بفاحشة استثناء من ماذا فيه وجوه الاول انه استثناء من اخذ الاموال يعني لا يحل له ان يحبسها
ضرارا حتى تفتدي منه الا اذا زنت والقائلون بهذا منهم من قال بقي هذا الحكم وما صار منسوخا ومنهم من قال انه صار
منسوخا منهم من قال انه صار منسوخا باية الجلد الثاني انه استثناء من الحبس والامساك الذي تقدم ذكره في قوله فامسكوهن
في البيوت وهو قول ابي مسلم وزعم انه غير منسوخ الثالث يمكن ان يكون استثناء من قوله ولا تعضلوهن لان العضل
هو الحبس فدخل فيه الحبس في البيت فالاولياء والازواج نهوا عن حبسهن في البيوت الا ان ياتين بفاحشة مبينة فعند
ذلك يحل للاولياء والازواج حبسهن في البيوت المسألة الثالثة قرا نافع وابو عمرو مبينة بكسر الياء وآيات مبينات
بفتح الياء حيث كان وقال انه في قوله مبينات قصد اظهارها وفي قوله بفاحشة مبينة لم يقصد اظهارها وقرا
ابن كثير وابو عمرو بالفتح فيهما والباقون بكسر الياء فيهما اما من قرا بالفتح فله وجهان الاول ان الفاحشة والآيات لا فعل
لهما في الحقيقة وانما الله هو الذي بينهما الثاني ان الفاحشة تتبين بان يشهد عليها اربعة فصارت مبينة فاما
الآيات فان الله بينها واما من قرا بالكسر فوجهه ان الآيات اذا تبينت وظهرت صارت اسبابا للبيان واذا صارت

اسبابا

اسبابا للبيان جاز اسناد البيان اليها كما في قوله انهن اضللن كثيرا من الناس النوع الثالث من
التكاليف المتعلقة باحوال النساء قوله وعاشروهن بالمعروف وكان القوم يسيئون معاشرة النساء فقيل لهم وعاشروهن بالمعروف
قال الزجاج هو النصفة في المبيت والاجمال في القول ثم قال فان كرهتموهن اي كرهتم عشرتهن بالمعروف وصحبتهن واثرتم فراقهن
فعسى ان تكرهوا شيئا ويجعل الله فيه خيرا كثيرا الضمير في قوله فيه الى ماذا يعود فيه وجهان الاول المعنى انكم ان كرهتم
صحبتهن فامسكوهن فعسى ان يكون في صحبتهن الخير الكثير ومن قال بهذا القول فتارة يفسر الخير الكثير بولد يحصل فتنقلب
الكراهة محبة والنفرة رغبة وتارة بانه لما كره صحبتها ثم انه يحمل ذلك المكروه طلبا لثواب الله وانفق عليها واحسن اليها
على خلاف الطبع استحق الثواب الجزيل في العقبى والثناء الجميل في الدنيا الثاني ان يكون المعنى انكم ان كرهتموهن ورغبتم
في مفارقتهن فربما جعل الله في تلك المفارقة لهن خيرا كثيرا وذلك بان تتخلص تلك المراة من هذا الزوج وتجد زوجا اخر خيرا منه
ونظيره قوله وان يتفرقا يغن الله كلا من سعته وهذا قول ابي بكر الاصم قال القاضي وهذا بعيد لانه تعالى حث بما
ذكر على الاستمرار على الصحبة فكيف يريد بذلك المفارقة النوع الرابع من التكاليف المتعلقة بالنساء قوله وان اردتم
استبدال زوج مكان زوج وآتيتم احداهن قنطارا فلا تاخذوا منه شيئا وفيه مسائل المسألة الاولى انه تعالى لما اذن
في مضارة الزوجات اذا اتين بفاحشة مبينة بين في هذه الآية تحريم المضارة في غير حال الفاحشة فقال وان
اردتم استبدال زوج مكان زوج روي ان الرجل منهم كان اذا مال الى التزوج بامراة اخرى رمى زوجة نفسه بالفاحشة
حتى يلجئها الى الافتداء منه بما اعطاها ليصرفه الى تزوج المراة التي يريدها فقال وان اردتم استبدال زوج الاية
والقنطار المال العظيم وقد مر تفسيره في قوله والقناطير المقنطرة المسألة الثانية تدل على جواز المغالاة في المهر روي
ان عمر رضي الله عنه قال على المنبر الا لا تغالوا في مهور نسائكم فقالت امراة يا ابن الخطاب الله يعطينا وانت تمنع
اما سمعت هذه الاية فقال عمر كل الناس افقه من عمر ورجع عن كراهة المغالاة وعندي ان الاية لا دلالة فيها على جواز
المغالاة لان قوله وآتيتم احداهن قنطارا فلا تاخذوا منه شيئا لا يدل على جواز ايتاء القنطار كما ان قوله لو كان
فيهما آلهة الا الله لفسدتا لا يدل على حصول الالهة والحاصل انه لا يلزم من جعل الشيء شرطا لشيء اخر كون ذلك الشرط
في نفسه جائز الوقوع وقال عليه السلام من قتل له قتيل فاهله بين خيرتين ولم يلزم جواز القتل وقد يقول الرجل لو كان الاله جسما
لكان محدثا وهذا حق ولا يلزم منه ان قولنا الاله جسم حق المسألة الثالثة هذه الاية يدخل فيها ما اذا كان سمى لها مهرا وما اذا
لم يسم لها ولكن اذا وقع العقد على ذلك الصداق فقد اتاها ذلك الصداق في حكم الله ولا فرق فيه بين ما اذا اتاها
الصداق حسا وبين ما اذا لم يؤتها المسألة الرابعة احتج ابو بكر الرازي بهذه الاية على ان الخلوة الصحيحة تقرر المهر
وذلك لان الله تعالى منع الزوج من ان ياخذ منها شيئا من المهر وهذا المنع مطلق ترك العمل به قبل الخلوة فوجب ان يبقى معمولا
به بعد الخلوة ولا يجوز ان يقال انه مخصوص بقوله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف

ما فرض وذلك لان الصحابة اختلفوا في تقرير المسمى بالخلوة وقال عبد الله بالجماع واذا صار مختلفا فيه امتنع جعله مخصصا
لعموم هذه الآية والجواب ان هذه الآية المذكورة فيها مخصصة بما بعد الجماع بدليل قوله تعالى وكيف تأخذونه وقد افضى
بعضكم الى بعض وهو الجماع على قول اكثر المفسرين وسنقيم الدلالة على صحة ذلك المسألة الخامسة اعلم ان سوء العشرة اما ان يكون
من قبل الزوج واما ان يكون من قبل الزوجة فان كان من قبل الزوج كره له ان يأخذ شيئا من مهرها لان قوله تعالى وان اردتم
استبدال زوج مكان زوج الآية صريح في ان النشوز اذا كان من قبله فانه يكون منهيا عن ان يأخذ من مهرها شيئا فان فعل
المخالفة حلال للزوج بذل الخلع كان البيع وثمنا للنساء سمى عنده ثم انه ينتفي الملك واما ان كان النشوز من قبل المرأة
فهاهنا يحل الاخذ بعد الخلع لقوله ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن الا ان يأتين بفاحشة مبينة ثم
قال تعالى أتأخذونه بهتانا واثما مبينا وفيه مسائل المسألة الاولى البهتان في اللغة الكذب يواجه الانسان به صاحبه
على جهة المكابرة واصله من بهت الرجل اذا تحير فالبهتان كذب يتحير الانسان لعظمه ثم جعل كل باطل يتحير من بطلانه
بهتانا ومنه الحديث اذا واجهت اخاك بما ليس فيه فقد بهته المسألة الثانية في انتصاب قوله بهتانا وجوه الاول قال
الزجاج البهتان مصدر في موضع الحال المعنى تأخذونه مباهتين وآثمين الثاني قال صاحب الكشاف يحتمل انه مفعول
لاجله وان لم يكن غرضا في الحقيقة كقولك قعد عن القتال جبنا الثالث انتصب بنزع الخافض اي ببهتان الرابع فيه اضمار
تقديره تصيبون بهتانا واثما مبينا المسألة الثالثة في تسمية هذا الاخذ بهتانا وجوه الاول انه تعالى فرض لها
ذلك المهر فمن استرده كان كأنه يقول ليس ذلك بفرض فيكون بهتانا الثاني انه عند العقد تكفل بتسليم ذلك المهر اليها
وانه لا يأخذه منها فاذا اخذه صار ذلك القول الاول بهتانا الثالث انا ذكرنا انه كان من عادتهم انهم اذا ارادوا تطليق
الزوجة رموها بفاحشة حتى تخاف وتشتري نفسها منه بذلك المهر فلما كان الامر واقعا على هذا الوجه في الاغلب الاكثر جعل كأن احدهما
هو الآخر الرابع انه تعالى قال في الآية السابقة ولا تعضلوهن لتذهبوا الآية والظاهر من حال المسلم انه لا يخالف امر الله
فاذا اخذ منها شيئا اشعر ذلك بانها اتت بفاحشة مبينة فاذا لم يكن الامر كذلك في الحقيقة صح وصف ذلك الاخذ بانه
بهتان من حيث انه يدل على اتيانها بالفاحشة مع ان الامر ليس كذلك وفيه تقرير آخر وهو ان اخذ هذا المال طعن في ذاتها
واخذ لمالها وهو بهتان وظلم فيجب ان يكون ذلك معصية عظيمة من امهات الكبائر الخامس ان عقاب البهتان والاثم
المبين كان معلوما عندهم فقوله أتأخذونه تشبيه بعقاب البهتان فهو كقوله ان الذين يأكلون اموال اليتامى ظلما انما يأكلون
في بطونهم نارا المسألة الرابعة أتأخذونه استفهام على معنى الانكار والاعظام والمعنى ان الظاهر انكم لا تفعلون مثل
هذا الفعل مع ظهور قبحه في العقل ثم قال وكيف تأخذونه وقد افضى بعضكم الى بعض واخذن منكم ميثاقا غليظا
واعلم انه تعالى ذكر في علة هذا المنع امورا احدها ان هذا الاخذ يتضمن نسبتها الى الفاحشة المبينة فكان
ذلك بهتانا والبهتان من امهات الكبائر وثانيها انه اثم مبين لان هذا المال حقها فمن ضيق الامر عليها ليتوسل

بذلك

بذلك الضيق الى اخذ المال منها فكأنه فعل فعلا بين الشديد والضعيف وهو ظلم واضح ولا شك ان هذا الفعل ظلم
فيكون اثما مبينا وثالثها قوله وكيف تأخذونه وقد افضى بعضكم الى بعض وفيه مسائل المسألة الاولى اصل الافضاء
من الفضاء الذي هو السعة يقال فضا يفضو فضوا وفضاء اذا اتسع قال الليث افضى فلان الى فلان اي وصل اليه واصله
انه صار في فرجته وفضائه وللمفسرين في الافضاء في هذه الآية قولان احدهما ان الافضاء هاهنا كناية عن الجماع وهو
قول ابن عباس ومجاهد والسدي واختيار الزجاج وابن قتيبة ومذهب الشافعي لان عنده الزوج اذا طلق قبل المسيس فله ان يرجع
في نصف المهر وان خلا بها والقول الثاني في الافضاء ان يخلو بها وان لم يجامعها قال الكلبي الافضاء ان يكون
معها في لحاف واحد جامعها او لم يجامعها قال افضى فلان الى فلان اي صار في فرجته وفضائه ومعلوم ان هذا المعنى انما يحصل
في الحقيقة عند الجماع اما في غير وقت الجماع فهذا غير حاصل الثاني انه تعالى ذكر هذا في معرض التعجب فقال وكيف تأخذونه
وقد افضى بعضكم الى بعض والتعجب انما يتم اذا كان الافضاء سببا قويا في حصول الالفة والمودة ومعلوم ان ذلك السبب
القوي للالفة والمحبة هو الجماع لا مجرد الخلوة فوجب حمل لفظ الافضاء عليه الثالث وهو ان الافضاء اليها لا بد
وان يكون مفسرا بفعل منه ينتهي اليها لان كلمة الى لانتهاء الغاية ومجرد الخلوة ليس كذلك لان عند الخلوة المحضة
لم يصل فعل من افعال واحد منهما الى الآخر فامتنع تفسير قوله افضى بعضكم الى بعض بمجرد الخلوة فان قيل فاذا اضطجعا
في لحاف واحد وتلامسا فقد حصل الافضاء من بعضهم الى بعض فوجب ان يكون ذلك كافيا وانتم لا تقولون به قلنا
القائل قائلان قائل يقول المهر لا يتقرر الا بالجماع وآخر يقول انه يتقرر بمجرد الخلوة وليس في الامة احد يقول انه يتقرر
بالملامسة والمضاجعة فكان هذا القول باطلا بالاجماع فلم يبق في تفسير افضاء بعضهم الى بعض الا احد امرين اما الجماع
واما الخلوة وبطل ما بيناه فتعين ان المراد بالافضاء هو الجماع الرابع وهو ان المهر قبل الخلوة ما كان متقررا والشرع قد علق
تقرره على افضاء البعض الى البعض وقد اشتبه الامر في ان المراد بهذا الافضاء هو الخلوة او الجماع واذا وقع الشك وجب بقاء
ما كان على ما كان وهو عدم التقرر فبهذه الوجوه ظهر ترجيح مذهب الشافعي المسألة الثانية قوله وكيف تأخذونه كلمة
تعجب اي لاي وجه ولاي معنى تفعلون هذا فانها بذلت نفسها لك وجعلت ذاتها لذتك وتمتعك وحصلت
الالفة التامة والمودة الكاملة بينكما فكيف يليق بالعاقل ان يسترد منها شيئا بذله لها بطيبة نفسه ان هذا لا
يليق البتة بمن له طبع سليم وذوق مستقيم الوجه الرابع من الوجوه التي جعلها الله مانعا من استرداد المهر قوله واخذن
منكم ميثاقا غليظا وفي تفسير هذا الميثاق الغليظ وجوه الاول قال السدي وعكرمة والفراء هو قولهم زوجتك هذه
المرأة على ما اخذ الله للنساء على الرجال من امساك بمعروف او تسريح باحسان ومعلوم انه اذا الجأها الى ان بذلت
المهر فما سرحها بالاحسان بل سرحها بالاساءة الثاني قال ابن عباس ومجاهد الميثاق الغليظ كلمة النكاح المعقودة
على الصداق وتلك الكلمة كلمة تستحل بها فروج النساء قال عليه السلام اتقوا الله في النساء فانكم اخذتموهن بامانة الله

واستحلال فرجها بكلمة الله الثالث قوله واخذن منكم ميثاقا غليظا اي واخذن منكم بسبب افضاء بعضكم الى بعض ميثاقا
غليظا وصفه بالغلظ لقوته وعظمه فانه لو صحبته عشرين يوما لقربت فكيف بما يجري بين الزوجين من الاتحاد والامتزاج
النوع الخامس من الامور التي كلف الله بها في هذه الاية من الامور المتعلقة بالنساء قوله ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من
النساء الا ما قد سلف انه كان فاحشة ومقتا وساء سبيلا وفيه مسائل المسئلة الاولى قال ابن عباس وجمهور المفسرين
كان اهل الجاهلية يتزوجون بازواج ابائهم فنهاهم الله بهذه الاية عن ذلك الفعل المسئلة الثانية قال ابو حنيفة
يحرم على الرجل ان يتزوج بمزنية ابيه وقال الشافعي لا يحرم احتج ابو حنيفة بهذه الاية فقال انه تعالى نهى الرجل ان ينكح منكوحة
ابيه والنكاح عبارة عن الوطء فكان هذا نهيا عن موطوءة ابيه انما قلنا ان النكاح عبارة عن الوطء لوجوه الاول قوله
فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره اضاف هذا النكاح الى الزوج وهو الوطء لا العقد لان الانسان لا يمكنه ان يتزوج
بزوجة نفسه ولانه تحصيل الحاصل محال ولو كان المراد بالنكاح في هذه الاية العقد لوجب ان يحصل التحليل بمجرد
العقد فتعين ان يكون هو الوطء لا يقال بل الفرق الثاني قوله وابتلوا اليتامى حتى اذا بلغوا النكاح والمراد من النكاح
هنا هو الوطء لا العقد لان اهلية العقد كانت حاصلة ابدا الثالث قوله الزاني لا ينكح الا زانية المراد من النكاح هنا
هو العقد لزم الكذب الرابع قوله ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم وهذا يدخل فيه المنكوحة والمزنية لا يقال كما ان لفظ
النكاح ورد بمعنى الوطء فقد ورد ايضا بمعنى العقد قال تعالى وانكحوا الايامى منكم فانكحوا ما طاب لكم من النساء اذا نكحتم
المؤمنات قاله ولدت من نكاح ولم اولد من سفاح فلو كان حمل اللفظ على الوطء اولى من حمله على العقد اجابوا عنه من ثلثة
اوجه الاول ما ذهب اليه الكرخي وهو ان لفظ النكاح حقيقة في الوطء ومجاز في العقد بدليل على ان لفظ النكاح في اصل اللغة
عبارة عن الضم يقال انكحنا الفرا فسنرى ومعنى الضم حاصل في الوطء لا في العقد فكان لفظ النكاح حقيقة في الوطء وانما
العقد سمي بهذا الاسم لان العقد لما كان سببا له اطلق اسم المسبب كما ان العقيقة اسم للشعر الذي يكون على راس الصبي
حال ما يولد ثم تسمى الشاة التي تذبح عند حلق ذلك الشعر عقيقة فكذا ههنا واعلم انه كان من مذهب الكرخي لا يجوز استعمال
اللفظ الواحد باعتبار الواحد في حقيقته ومجازه معا فلا جرم كان يقول المستفاد من هذه الاية حكم الوطء اما حكم العقد
فانه غير مستفاد من هذه الاية بل بطريق اخر ودليل اخر الوجه الثاني ما ذهب اليه من ذهب الى ان اللفظ المشترك يجوز استعماله
في مفهوميه معا فنقول انه قد ثبت بالايات المذكورة على ان لفظ النكاح حقيقة في الوطء وفي العقد معا فكان قوله ولا
تنكحوا ما نكح اباؤكم نهيا عن الوطء وعن العقد معا حملا اللفظ على كلا مفهوميه الطريق الثالث في الاستدلال وهو قول
من يقول اللفظ المشترك لا يجوز استعماله في مفهوميه معا كما بينا بالدليل المذكور ان بيناه هو معنى الضم حتى يرتفع الاشتراك
والمجاز واذا كان كذلك كان قوله ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم نهيا عن القدر المشترك بين هذين القسمين والنهي عن القدر
المشترك بين القسمين يكون نهيا عن كل واحد من القسمين لا محالة فان النهي عن الكلي يكون عن جزئيه النقيض لا محالة

فكانت

فكانت الاية بهذا الطريق نهيا عن العقد وعن الوطء معا فهذا اقصى ما يمكن ان يقال في تقرير هذا الاستدلال والجواب
عنه من وجوه الاول لا نسلم ان اسم النكاح يقع على الوطء والوجوه التي احتجوا بها على ذلك فهي معارضة بوجوه احدها قوله
النكاح من سنتي ولا شك ان الوطء من حيث انه وطء ليس سنة له والا لزم ان يكون الوطء بالسفاح سنة له فلما
ثبت ان النكاح سنة وثبت ان الوطء ليس سنة ثبت ان النكاح ليس عبارة عن الوطء وكذلك التمسك بقوله
تناكحوا تكاثروا اذ لو كان الوطء يسمى بالنكاح لكان هذا اذنا في مطلق الوطء وكذا التمسك بقوله وانكحوا الايامى
وقوله فانكحوا ما طاب لكم من النساء الثاني هب انه وقع التعارض بين هذه الدلائل فالترجيح معنا وذلك لانا لو قلنا
الوطء مسمى بالنكاح على سبيل الحقيقة لزم دخول التخصيص في الايات الكثيرة ولو قلنا الوطء غير مسمى بالنكاح على سبيل الحقيقة
لزم دخول المجاز في دلائلنا ومتى وقع التعارض بين المجاز والتخصيص كان التزام التخصيص اولى لانا نقول انتم سلمتم
على ان لفظ النكاح مستعمل في العقد فلو قلنا بان النكاح حقيقة في الوطء لزم دخول التخصيص في الايات التي ذكرنا
فان لزم القول بالمجاز في الايات التي ذكر النكاح فيها بمعنى العقد اما لو قلنا النكاح حقيقة في العقد لزمنا المجاز
في الايات التي ذكر النكاح فيها بمعنى الوطء ولا يلزمنا التخصيص فقولكم يوجب التخصيص والمجاز معا وقولنا اوله
الوجه الثاني من الوجوه الدالة على ان النكاح ليس حقيقة في الوطء قوله عليه السلام ولدت من نكاح ولم اولد من سفاح اثبت
نفسه من النكاح وهذا يقتضي ان لا يكون السفاح نكاحا والسفاح نفسه يقتضي ان لا يكون الوطء نكاحا الوجه الثالث انه
من حلف في اول الزنا انه ليس يزني فقال والنكاح لم يحنث وهذا دليل على ان الوطء ليس مسمى بالنكاح على سبيل
الحقيقة السؤال الثاني سلمنا ان الوطء مسمى بالنكاح لكن العقد ايضا مسمى بالنكاح فلم كان حمل الاية على ما ذكرتم اولى
من حمله على ما ذكرنا اما الوجه الاول وهو الذي ذكره الكرخي فهو في غاية الركاكة وبيانه من وجهين الاول ان الوطء
سبب للعقد كما ان العقد سبب للوطء فان صح اطلاق اسم المسبب على السبب مجازا فكما يحتمل ان يقال ان اسم النكاح للوطء ثم اطلق هذا الاسم
على الوطء لكونه سببا له فلم كان احدهما اولى من الاخر بل الاحتمال الذي ذكرنا اولى لان استلزام السبب للمسبب
اتم من استلزام المسبب للمعنى فانه لا يمتنع حصول الحقيقة الواحدة باسباب كثيرة كالملك فانه يحصل بالبيع والهبة
والوصية ولا شك ان الملازمة شرط المجاز فثبت ان القول بان اسم النكاح حقيقة في العقد مجاز في الوطء
اولى من عكسه الوجه الثاني ان النكاح لو كان حقيقة في الوطء ومجازا معا لزم ان يكون الاية دالة على حكم العقد
وهذا وان كان قد التزمه الكرخي لكنه مدفوع بالدليل القاطع وذلك لان المفسرين اجمعوا على ان سبب نزول
هذه الاية هو انهم كانوا يتزوجون بازواج ابائهم واجمع المسلمين على ان سبب نزول هذه الاية هو انهم يتزوجون
بازواج ابائهم واجمع المسلمين على ان سبب نزول الاية لابد وان يكون داخلا تحت الاية بل اختلفوا في ان غيره
هل يدخل تحت الاية ام لا فاما ان سبب النزول داخل فيها فذلك مجمع عليه بين الامة فاذا ثبت باجماع المفسرين ان سبب نزول

هذه الاية هو العقد لا الوطء وثبت باجماع المسلمين ان سبب النزول لا بد وان يكون مرادا فثبت بالاجماع ان النهي عن العقد
مراد من هذه الاية فكان قول الكرخي دافعا لمضمون هذا الدليل القاطع وكان فاسدا مردودا فظهر الوجه الثاني مما
ذكره وهو قولهم انا نحمل لفظ النكاح على مفهومه فنقول هذا ايضا باطل وقد بينا وجه بطلانه في اصول الفقه واما
الوجه الثالث فهو احسن الوجوه المذكورة في هذا الباب فهو ايضا ضعيف لان الضم الحاصل في الوطء عبارة عن تجاور الاجسام
وتلاصقها والضم الحاصل في العقد ليس كذلك لان الايجاب والقبول اصوات غير باقية فمعنى الضم والتلاقي والتجاور
فيهما محال واذا كان كذلك ثبت انه ليس بين الوطء وبين العقد ويقال انه حقيقة في احدهما مجاز في الاخر ويرجع الكلام
الى الوجهين الاولين فهذا هو الكلام الملخص في هذا المقام الوجه الثاني في الجواب عن هذا الاستدلال ان يقول
سلمنا ان النكاح بمعنى الوطء ولكن لم قلتم ان قوله ما نكح اباؤكم المراد منه المنكوحة والدليل عليه اجماعهم على ان لفظ
ما حقيقة في غير العقلاء فلو كان المراد منه هيهنا المنكوحة لزم هذا المجاز وانه خلاف الاصل بل اهل العربية
اتفقوا على ان ما مع ما بعده في تقدير المصدر فتقدير الاية ولا تنكحوا نكاح اباءكم وعلى هذا يكون المراد منه النهي عن
ان تنكحوا نكاحا مثل نكاح ابائهم فان انكحتهم كانت بغير ولي ولا شهود وكانت على سبيل القهر والاستخفاف فالله تعالى نهاهم بهذه
الاية عن مثل هذه الانكحة وهذا الوجه منقول عن محمد بن جرير الطبري في تفسير هذه الاية الوجه الثالث في الجواب عن الا
ستدلال سلمنا ان المراد من قوله ما نكح اباؤكم المنكوحة والتقدير ولا تنكحوا من نكح اباؤكم ولكن قوله من نكح اباؤكم ليس
صريحا في العموم بدليل انه يصح ادخال لفظ الكل والبعض عليه فيقال ولا تنكحوا كل ما نكح اباؤكم ولو كان ادخال لفظ
الكل عليه تكريرا وادخال لفظ البعض نقضا ومعلوم انه ليس كذلك فثبت ان قوله ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم لا يفيد العموم لم يجز
محل النزاع لا يقال لو لم يفد العموم لم يكن صرفه الى بعض الاقسام اولى من صرفه الى الباقي فيصير مجملا غير مفيد والاصل ان لا
يكون كلام الله كذلك لانا نقول لا نسلم انه ان لم يفد العموم لم يكن صرفه الى بعض الاقسام اولى من صرفه الى غيره وذلك لان المفسرين
اجمعوا على ان سبب نزول هذه الاية انما هو التزوج بزوجات الاباء فكان صرفه الى هذا القسم اولى وعند هذا التقدير لا يلزم كون الاية مجملة
ولا يلزم كونها متناولة لمحل النزاع الوجه الرابع سلمنا ان هذا النهي يتناول محل النزاع لكن لم قلتم انه يفيد التحريم والدليل عليه ان
كثيرا من اقسام النهي لا يفيد التحريم بل يفيد التنزيه فلم قلتم انه ليس الامر كذلك اقصى ما في الباب ان يقال هذا خلاف الاصل
ولكن يجب المصير اليه اذا دل الدليل عليه وسنذكر دلائل صحة هذا النكاح ان شاء الله الوجه الخامس هو ما ذكره ابو بكر الرازي
على فساد هذا النكاح الا ان هيهنا ما يدل على صحة هذا النكاح وهو من وجوه الاول هذا النكاح منعقد فوجب ان يكون صحيحا
بيان انه منعقد ان عند ابي حنيفة رضي الله عنه منهي عنه بهذه الاية ومن مذهبه ان النهي عن الشيء يدل على كونه في نفسه منعقدا
وهذا هو الاصل مذهبه في مسألة البيع الفاسد وصوم يوم النحر فيلزم من مجموع هاتين المقدمتين ان يكون هذا
النكاح منعقدا على اصل ابي حنيفة واذا ثبت القول بالانعقاد في هذه الصورة وجب القول بالصحة لانه لا قائل

بالفرق

بالفرق فهذا وجه حسن من طريق الالزام عليهم في صحة هذا النكاح الحجة الثانية عموم قوله تعالى ولا تنكحوا المشركات
حتى يؤمن نهى عن نكاح المشركات ومد النهي الى غاية وهي ايمانهن والحكم الممدود الى غاية ينتهي عند حصول الغاية فوجب ان ينتهي الى
حصول تلك الغاية فوجب ان ينتهي المنع من نكاحهن عند ايمانهن فاذا انتهى المنع حصل الجواز فهذا يقتضي جواز نكاحهن على
الاطلاق ولا شك انه يدخل في هذا العموم مزنية الاب وغيرها اقصى ما في الباب ان هذا العموم دخله التخصيص في مواضع لكنه
يبقى حجة في غير محل التخصيص وكذلك يستدل بجميع العمومات الواردة في باب النكاح كقوله وانكحوا الايامى منكم وقوله
فانكحوا ما طاب لكم من النساء وايضا يتمسك بقوله واحل لكم ما وراء ذلكم وليس لاحد ان يقول ان قوله ما وراء ذلكم ضمير عائد
الى المذكور السابق ومن جملة السابق قوله ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم وذلك لان الضمير يجب عوده الى اقرب المذكورات والذي
هو اقرب قوله حرمت عليكم امهاتكم فكان قوله واحل لكم ما وراء ذلكم عائدا اليه فلا يدخل فيه قوله ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم
وايضا يتمسك بالعمومات الاحاديث كقوله اذا جاءكم من ترضون دينه فزوجوه وقوله زوجوا بناتكم الاكفاء فكل هذه
العمومات متناولة لمحل النزاع واعلم انا بينا في اصول الفقه ان الترجيح بكثرة الادلة واذا كان كذلك فنقول بتقدير ان
ثبت لهم ان النكاح حقيقة في الوطء مجاز في العقد فلو حملنا الاية على العقد لم يلزمنا الا المجاز وهم بتقدير ان حملوا تلك الاية
على حرمة النكاح لزمهم هذه التخصيصات الكثيرة فكان الترجيح من جانبنا بسبب كثرة الدلائل الحجة الثالثة الحديث المشهور
في المسالة وهو قوله الحرام لا يحرم الحلال لا يقال ان ذلك باطل فانه اذا قطرت من الخمر قطرة وقعت في الكوز من الماء فهيهنا الحرام
حرم الحلال واذا اختلطت المنكوحة بالاجنبيات واشتبهت بهن فهيهنا الحرام حرم الحلال لانا نقول دخل التخصيص في بعض
الصور لا يمنع من الاستدلال به الحجة الرابعة من جهة القياس ان يقول المقتضي لجواز النكاح قائم والفارق بين محل الاجماع
وبين محل النزاع ظاهر فوجب القول بالجواز اما المقتضي فهو ان نقيس نكاح هذه المرأة على نكاح سائر النسوان عند حصول
الشرائط المتفق عليها بجامع ما في النكاح من المصالح واما الفارق فهو ان هذه الحرمة انما حكم الشرع بثبوتها سعيا في ابقاء الوصلة
الحاصلة بسبب النكاح ومعلوم ان هذا لا يليق بالزنا بيان المقام الاول ان من تزوج بامرأة فلو لم يدخل على المرأة ابو الرجل
وابنه ولم يدخل على الرجل ام المرأة وابنتها لكانت المرأة كالمحبوسة في البيت ولتعطل على الزوج والزوجة اكثر المصالح ولو اذنا
في هذا الدخول ولم نحكم بالمحرمية فربما امتدت عين البعض الى البعض وحصل الميل والرغبة وعند حصول التزوج بامها وابنتها
تحصل النفرة الشديدة بينهن لان صدور الايذاء عن الاقارب اقبح ويكون ادفعا اشد ايلاما وحينئذ تعظم وعند حصول النفرة
الشديدة يحصل التطليق والفراق اما اذا حصلت المحرمية انقطعت الاطماع وانحبست الشهوة فلا يحصل ذلك
الضرر فيبقى النكاح بين الزوجين سليما من هذا المفسد فثبت ان المقصود من حكم الشرع بهذه المحرمية السعي في تقرير
الاتصال الحاصل بين الزوجين واذا كان المقصود من شرع المحرمية ابقاء ذلك الاتصال ومعلوم ان الاتصال الحاصل عند
النكاح سلطنا فيناسب حكم الشرع باثبات هذه المحرمية وهذا وجه معقول مناسب للفرق بين البابين وهو المراد من قوله عليه السلام

الشافعي عند مناظرته في هذه المسألة مع محمد بن الحسن حيث قال وطئ وحلت امه فتبه وهو طي حرمت به فكيف يشتبهان و
ليكتف بهذا القدر من الكلام في هذه المسألة واعلم ان الشيخ ذكر هذه الاستقصاء ههنا ان ابا بكر الرازي طول في هذه
المسألة في تصنيفه وما كان ذلك التطويل الا في الكلمات المختلطة والوجوه الفاسدة الركيكة اشار الى ابلاء الى الكلام مع علماء
الشافعي انا دار الادب تعدى على هو خاض السفاهة وتعامى عن بيان دليله وتغافل عن ايراد حجته ثم بعد ما كتب
الاوراق الكثيرة في الترهات التي يعلم كل مجرب منها ولا معرفة في خصومه منها اظهر الفرح العظيم والقلق العظيم في كثرة
علوم الصحابة وقلة علوم من يخالف لقولهم ولو كان من اهل التحصيل لكن على نفسه من تلك الكلمات التي هي كالفرق قرابها لعلم
الدليل بحركاته اهل المعرفة ومن نظر في كتابنا ونظر في كتابه وانصف علم انا اخذنا نامه حوره ثم جعلنا فاولونه من الشك التحقيق
والتقرير اهلينا عنه باجوبة مستقيمة على قوانين الاصول منطبقة على قواعد الفقه وسبيل عند تعالى حسن الخاتمة وبعد ما
التوفيق المسئلة الثالثة ذكر المفسرون في قوله الا ما قد سلف وجوها الاول وهو احسنها ما ذكره السيد صاحب الحقق
فقال هذا استثناء على طريق المعنى لان قوله ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم يدل على المؤاخذة بارتكاب النهي عنه فكانه قيل انكم
مؤاخذون مأمورون على نكاح ما نكح اباؤكم الا ما قد سلف قبل نزول الاية المحرمة فانه معفو عنه الثاني قال صاحب الكشاف هذا
كما استثنى غيران سيوفهم من قوله ولا عيب فيهم يعني ان امكنكم ان تنكحوا ما قد سلف فانكحوه فانه لا يحل لكم غيره وذلك غير
ممكن والغرض المبالغة في تحريمه وسد الطريق الى اباحته كما يقال حتى يبيض القار وحتى يلج الجمل في سم الخياط الثالث ان هذا استثناء
الماضي بالمستقبل والمعنى لكن ما قد سلف فان الله تجاوز عنه والرابع الا ههنا بمعنى بعد كقوله لا يذوقون فيها الموت الا
الموتة الاولى الخامس قال بعضهم معناه الا ما سلف فانكم مقرون عليه قالوا انه عليه السلام اقرهم عليهن مدة ثم امر بفراقهن
وانما فعل ذلك ليكون اخراجهم عن هذه العادة الردية على سبيل التدريج وقيل هذا خطأ لانه عليه السلام ما اقر احدا على نكاح
امرأة ابيه وان كان في الجاهلية روي البراء ابن عازب بعث ابو بردة الى رجل عرس بامرأة ابيه ليقتله واخذ ماله المسئلة
الرابعة الضمير في قوله انه كان فاحشة يعود فيه وجهان الاول انه راجع الى هذا النكاح قبل النهي اعلموا ان هذا الذي حرمه عليهم كان
لم يزل منكرا في قلوبهم ممقوتا عندهم وكانت العرب يقولون لولد الرجل من امرأة ابيه مقيت وذلك لان زوجة الاب تشبه الام
وكان نكاح الامهات من اقبح الاشياء عند العرب فلما كان هذا النكاح يشبه ذلك لا جرم كان مستقبحا عندهم فبين ان هذا النكاح
ممقوتا ابدا الثاني ان هذا الضمير راجع الى هذا النكاح بعد النهي فبين الله تعالى انه كان فاحشة في الاسلام وممقوتا عند الله
انما قال كان لبيان انه كان في حكم الله وفي علمه موصوفا بهذا الوصف المسئلة الخامسة انه تعالى وصفه بامور ثلاثة اولها انه
فاحشة وانما وصف هذا النكاح بانه فاحشة لما بينا ان زوجة الاب تشبه الام فكانت مباشرتها من افحش الفواحش وثانيها المقت
وهو عبارة عن بغض مقرون باستحقار حصل ذلك بسبب امر قبيح ارتكبه صاحبه وهو من الله في حق العبد يدل على غاية الخزي والخسار
وثالثها قوله وساء سبيلا قال الليث ساء يسوء فعل لازم وفاعله مضمر وسبيلا منصوب تفسيرا لذلك الفاعل كما قال وحسن اولئك

رفيقا

رفيقا واعلم ان مراتب القبح في العقول وفي الشرائع وفي العادات فقوله انه كان فاحشة اشارة الى القبح العقلي وقوله
ومقتا اشارة الى القبح الشرعي وقوله وساء سبيلا اشارة الى القبح في العرف والعادة ومتى اجتمعت هذه الوجوه فقد
بلغ الغاية في القبح النوع السادس من التكاليف المتعلقة بالنساء المذكورة في هذه الايات قوله حرمت عليكم امهاتكم
وبناتكم واخواتكم وعماتكم وخالاتكم وبنات الاخ وبنات الاخت اعلم انه تعالى نص على تحريم اربعة عشر صنفا من النسوات
سبعة منهن من جهة النسب وهي الامهات والبنات والاخوات والعمات والخالات وبنات الاخ وبنات الاخت وسبع
اخرى لا من جهة النسب الامهات من الرضاعة وامهات النساء وبنات النساء بشرط ان يكون قد دخل بالنساء وازواج الابناء والاباء
الا ان ازواج الاباء مذكورة في الاية المتقدمة والجمع بين الاختين والمحصنات من النساء وهي مذكورة في الاية المتقدمة وفي الاية مسائل
المسئلة الاولى ذهب الكرخي الى ان هذه الاية مجملة قال لانه اضيف التحريم فيها الى الامهات والبنات والتحريم لا يمكن اضافته
الى الاعيان وانما يمكن اضافته الى الافعال وذلك الفعل غير مذكور في الاية فليست اضافة هذا التحريم الى بعض الافعال
التي يمكن ايقاعها في ذوات الامهات والبنات اولى من بعض فصارت الاية مجملة من هذا الوجه والجواب عنه من
وجهين ان تقديم قوله ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم يدل على ان المراد من قوله حرمت عليكم تحريم نكاحهن الثاني ان من المعلوم بالضرورة
من دين محمد ان المراد منه تحريم نكاحهن والاصل فيه ان الحرمة والاباحة اذا اضيفتا الى الاعيان فالمراد تحريم الفعل المطلوب
منها في العرف فاذا قيل حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم واخواتكم فهم كل احد ان المراد تحريم نكاحهن ولما كان النبي صلى الله عليه وسلم
لا يحل دم امرئ مسلم الا لاحدى معان ثلاث فهم كل احد ان المراد لا يحل اراقة دمه واذا كانت هذه الامور معلومة بالضرورة
وكانت القاء الشبهات فيها جاريا مجرى القدح في البديهيات وشبه السوفسطائية وكانت في غاية الركاكة [illegible]
بل عندنا فيه بحث من وجه اخر وهو ان قوله حرمت مذكور على لفظ ما لم يسم فاعله فليس فيه تصريح بان فاعل هذا التحريم هو
الله وما لم يثبت ذلك لم تفد الاية شيئا اخر ولا بالاجماع فهذه الاية لا تفيد شيئا بل لا بد معها من الاجماع على هذه المقدمة
وثانيها ان قوله حرمت ليس نصا في ثبوت التحريم على سبيل التأبيد فان القدر المذكور في الاية يمكن تقسيمه الى المؤبد
والى الموقت فانه يقال تارة حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم مؤبدا مخلدا وتارة يقال غير مؤبد واذا كان القدر المذكور في
الاية صالحا لان يجعل موردا للتقسيم بهذين القسمين لم يكن نصا في التأبيد فاذن هذا التأبيد لا يستفاد من هذه الاية بل من
دليل منفصل وثالثها ان قوله حرمت عليكم امهاتكم خطاب مشافهة فيختص باولئك الحاضرين فاثبات هذا التحريم في حق
الكل انما يستفاد من دليل منفصل ورابعها ان قوله حرمت عليكم امهاتكم اخبار عن ثبوت هذا التحريم في الزمان الماضي وظاهر
ان اللفظ غير متناول للحاضر والمستقبل فلا يعرف ذلك الا بدليل منفصل وخامسها ان ظاهر قوله حرمت عليكم امهاتكم يقتضي
اسناد حرمة كل الجمع الى جميع امهاتهم وجميع بناتهم ومعلوم انه ليس كذلك بل المقصود انه تعالى قابل الجمع بالجمع فيقتضي مقابلة الفرد
بالفرد فهذا يقتضي ان الله حرم على كل احد امه خاصة وبنته خاصة وهذا فيه نوع عدول عن الظاهر وسادسها ان قوله

حرمت ليشعر بان بسبب الحرمة كانت قد حصلت حتى يكون هي في نفسه حرام فيكون ايجاد الموجود وهو محال فثبت ان المراد من قوله حرمت
ليس تحليل التحريم حتى يلزم الاشكال المذكور بل المراد الاخبار بحصول التحريم فثبت بهذه الوجوه ان ظاهر الاية لا يدل على ما ذكر فيه وكان في
اثبات المطلوب. المسئلة الثانية اعلم ان حرمة الامهات والبنات كانت ثابتة من زمان ادم الى هذا الزمان ولم يثبت حل نكاحهن في شي
من الاديان بل ان زرادشت رسول المجوس قال بحله الا ان اكثر المسلمين اتفقوا على انه كان كذابا اما نكاح
الاخوات فقد نقل ان ذلك كان مباحا في زمان ادم وانما حكم الله باباحة ذلك على سبيل الضرورة ورايت بعض المشايخ انكر ذلك وقال انه
تعالى كان يبعث الحور من الجنة ليزوج بهن ابناء ادم وهذا بعيد لانه اذا كان زوجات ابنائه من اهل الجنة فلا يكون هذا النسل
من اولاد ادم فقط لان الاجماع باطل وذكر العلماء ان السبب لهذا التحريم ان الوطي اذلال واهانة وذلك لان الانسان يستحيي
من ذكره ولا يقدم عليه الا في الموضع الخالي واكثر انواع الشتم لا يكون الا بذكره واذا كان كذلك وجب صون الامهات عنه لان
انعام الام على الولد اعظم وجوه الانعام فوجب صونها عن هذا الاذلال والبنت بمنزلة جزء من الانسان وبعض منه قال عليه السلام فاطمة
بضعة مني فيجب صونها عن هذا الاذلال لان المباشرة معها تجري مجرى الاذلال النفس وكذلك القول في البقية والشروع الان
في التفاصيل فنقول النوع الاول من المحرمات الامهات وفيه مسايل المسئلة الاولى قال الواحدي الامهات جمع الام والام في
الاصل امهة فاسقط الهاء في التوحيد قال الشاعر امهتي خندف والياس ابي وقد يجمع الام امات بغير هاء واكثر ما يستعمل
في الحيوان غير الادمي قال الراعي كانت نجائب منذر ومحرق اماتهن وطرقهن فحيلا. المسئلة الثانية كل امراة رجع نسبك اليها بالولادة
من جهة ابيك او من جهة امك بدرجة او بدرجات رجعت اليها او بذكور فهي امك ثم ههنا بحث وهو ان لفظ الام لا شك انه
حقيقة في الام الاصلية فاما في الجدات فعلى هذا التقدير يكون قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم نصا في تحريم جميع
الجدات واما ان كان لفظ الام موضوعا للام الاصلية والجدات فهذا يتفرع على ان اللفظ المشترك بين امرين هل
يجوز استعماله فيهما معا ام لا فمن جوزه حمل اللفظ ههنا على الكل ويكون تحريم الجدات منصوصا عليه ومن قال
لا يجوز فالقائلون بذلك لهم طريقان في هذا الموضع بيانه ههنا الام الاصلية فحرمة نكاحها مستفاد من هذا النص
واما تحريم نكاح الجدات فغير مستفاد من هذا النص بل من الاجماع والثاني انه تعالى تكلم بهذه الاية مرتين يعني يريد
من كل مرة مفهوما اخر اما اذا قلنا لفظ الام حقيقة في الاصلية وفي الجدات. المسئلة الثالثة قال الشافعي اذا تزوج بامه
ودخل بها لزمه الحد وقال ابو حنيفة لا يلزمه حجة الشافعي ان وجود هذا النكاح وعدمه بمثابة واحدة وكان هذا الوطي
زنا محضا فيلزم فيه الحد لقوله الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة انما قلنا ان وجود هذا النكاح
وعدمه بمثابة واحدة لانه تعالى قال حرمت عليكم امهاتكم وقد علمنا بالضرورة ان مراد الله من هذه الاية تحريم
نكاحها واذا ثبت هذا فنقول الموجود ليس الا صيغة الايجاب والقبول فلو حصل هذا الانعقاد اما ان يقال انه حصل
في الحقيقة او في حكم الشرع والاول باطل لان صيغة الايجاب والقبول كلام وهو عرض لا يبقى والقبول لا يوجد الا بعد الا[نعقاد]

اما ان يقال انه حصل في الحقيقة او في حكم الشرع والاول باطل لان صيغة الايجاب والقبول كلام وهو عرض لا يبقى والقبول لا يوجد
الا بعد الايجاب وحصول الانعقاد بين الموجود والمعدوم محال والثاني باطل لان الشرع بين في هذه الاية بطلان هذا العقد
بطلانا قطعيا فحكم الشرع كيف يمكن القول بانه منعقد شرعا فثبت ان وجود هذا العقد وعدمه بمثابة واحدة وانا ذكرنا
ذلك في التفسير ليظهر للتنزيه لما تقدم. النوع الثاني من المحرمات البنات وفيه مسئلتان المسئلة الاولى كل انثى رجع نسبها
اليك بالولادة بدرجة او بدرجات باناث او بذكور فهي بنتك واما ان بنت الابن وبنت البنت هل تسمى بنتا حقيقة او مجازا
فالبحث كما ذكرناه في الامهات. المسئلة الثانية قال الشافعي البنت المخلوقة من ماء الزنا لا تحرم على الزاني وقال ابو حنيفة تحرم
حجة الشافعي انها ليست بنتا فوجب ان تحل انما قلنا انها ليست بنته لوجوه الاول ان ابا حنيفة اما ان يثبت كونها مخلوقة من ماء
الزاني او بناء على حكم الشرع بثبوت هذا النسب والاول باطل على مذهبه طردا فنقول انه اذا اشترى جارية بكرا او افتضها وحبسها في
داره الى ان تلد فهذا الولد معلوم انه مخلوق من مائه مع ان ابا حنيفة قال لا يثبت نسبها الا عند الاستحقاق ولو كان سبب النسب
هو كون الولد مخلوقا من مائه لما توقف في ثبوت هذا النسب على هذا الاستحقاق واما العكس فهو ان المشرقي اذا تزوج
بالمغربية وحصل هناك ولد فابو حنيفة اثبت النسب مع قطع النظر بانه غير مخلوق من مائه فثبت ان القول بجعل الاعلاق في
من مائه سببا للنسب باطل طردا وعكسا واما اذا قلنا البنتية انما تثبت بحكم الشرع فههنا اجمع المسلمون على انه لا نسب
لولد الزنا ولو انتسب الى الزاني لوجب على القاضي منعه من ذلك الانتساب فثبت انتسابها اليه غير ممكن لا بناء على الخلقة ولا
بناء على حكم الشرع. الوجه الثاني في التمسك بقوله الولد للفراش وللعاهر الحجر وقوله الولد للفراش يقتضي حصر النسب في الفراش الوجه الثالث
لو كانت بنتا له لاخذت الميراث لقوله يوصيكم الله في اولادكم ولثبت ولاية الاجبار لقوله وزوجوا ايامكم الاكفا
ولوجب عليه نفقتها وحضانتها ولحل الخلوة بها فلما لم يثبت شي من ذلك علمنا انتفاء البنتية واذا ثبت انها ليست بنتا له
وجب ان يحل التزوج بها لان حرمة التزويج بها اما البنتية واما لاجل ان الزنا يوجب حرمة المصاهرة وهذا الحصر ثبت بالاجماع
والبنتية باطل كما ذكرنا وحرمة المصاهرة بسبب الزنا ايضا باطل كما تقدم شرح هذه المسايل فثبت انها غير محرمة. قوله النوع
الثالث من المحرمات الاخوات ويدخل فيه الاخوات من الاب والاخوات من الام. النوع الرابع والخامس من المحرمات العمات والخالات و
قال الواحدي كل ذكر رجع نسبك اليه فاخته عمتك وقد تكون عمتك من جهة الام وهي اخت اب امك وكل انثى رجع نسبك اليها
بالولادة فاختها خالتك وقد تكون خالتك من جهة الاب وهي اخت ام ابيك. النوع السادس والسابع بنات الاخ وبنات الاخت والقول
في تفصيل هذه الاقسام السبعة محرمة في نص الكتاب بالانساب والارحام قال المفسرون كل امراة حرم الله نكاحها بالنسب
والرحم فتحريمها مؤبد لا يحل بوجه من الوجوه اما اللواتي يحل نكاحهن ثم يصرن محرمات لطارئ من اللواحق ذكرهن في باقي الاية. النوع
الثامن والتاسع من المحرمات قوله تعالى وامهاتكم اللاتي ارضعنكم واخواتكم من الرضاعة وفيه مسايل المسئلة الاولى قال
الواحدي المرضعات سماهن امهات لاجل الحرمة كما انه سمى ازواج النبي امهات المؤمنين في قوله وازواجه امهاتهم

لحل الحرمة المسئلة الثانية انه تعالى نص في هذه الاية على حرمة الامهات من جهة الرضاعة الا ان الحرمة غير مقصورة عليهن
لانه صلعم قال يحرم من الرضاعة ما يحرم من النسب انما عرفنا ان الامر كذلك بدلالة هذه الايات وذلك لانه تعالى لما سمى المرضعة اما
فقد نبه بذلك على انه تعالى اجرى الرضاع مجرى النسب وذلك انه تعالى حرم بسبب النسب سبعا اثنتان منها هما المنتسبان بطريق
الولادة وهما الامهات والبنات وخمس منها بطريق الاخوة وهن الاخوات والعمات وبنات الاخ وبنات الاخت ثم انه
لما شرع بعد ذلك في احوال الرضاع ذكر من كل واحد من هذين القسمين صورة واحدة تنبيها بها على الباقي فذكر من قسم قرابة
الولادة الامهات ومن قسم قرابة الاخوة ونبه بذكر هذين القسمين على ان الحال في باب الرضاع كالحال في النسب
ثم انه صلعم اكد هذا البيان بصريح قوله يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب فظهر ان صريح الحديث مطابق لمفهوم
الاية وهذا بيان لطيف المسئلة الثالثة اعلم ان الام من الرضاع هي التي ارضعتك وكذلك كل امرأة انتسبت الى تلك
المرضعة بالامومة اما من جهة النسب او من جهة الرضاع والحال في الاب كما في الام واذا عرفت الام والاب فقد عرفت
البنت ايضا بذلك الطريق واما الاخوات فثلاث الاولى اختك لابيك وامك وهي الصغيرة الاجنبية التي ارضعتها
امك بلبان ابيك وهي التي ارضعتها امك بلبان رجل واذا عرفت ذلك سهل عليك معرفة العمات والخالات وبنات
الاخ وبنات الاخت المسئلة الرابعة قال الشافعي الرضاع انما يحرم بشرط ان يكون خمس رضعات وقال ابو حنيفة
الرضعة الواحدة كافية وقد مرت هذه المسئلة في سورة البقرة واحتج ابو بكر الرازي على صحة مذهبه بهذه
الاية فقال انه تعالى علق هذا الاسم اعني الامومة والاخوة بفعل الرضاع فحيث حصل هذا الفعل وجب ان يترتب
عليه الحكم ثم سأل نفسه فقال ان قوله تعالى وامهاتكم اللاتي ارضعنكم بمنزلة قول القائل وامهاتكم اللاتي
اعطينكم وامهاتكم اللاتي كسونكم وهذا يقتضي تقدم حصول صفة الامومة والاخوة على فعل الرضاع بل انه تعالى
لو قال اللاتي ارضعنكم هن امهاتكم كان مقصودكم حاصلا واجاب عنه بان فعل الرضاع هو الذي يكسوها شبهة الامومة
فلما كان الاسم مستحقا بوجود الرضاع كان الحكم معلقا به بخلاف قوله وامهاتكم اللاتي كسونكم لان اسم الامومة غير مستفاد
من الكسوة قال ويدل على ذلك انه مفهوم من هذه الاية ما روي انه جاء رجل الى ابن عمر فقال ان ابن الزبير يقول لا باس بالرضعة
ولا بالرضعتين فقال ابن عمر قضاء الله خير من قضاء ابن الزبير قال تعالى واخواتكم من الرضاعة قال فعقل ابن عمر من ظاهر اللفظ
التحريم بالرضاع القليل واعلم ان هذا الجواب ضعيف جدا اما قوله ان اسم الامومة انما جاء من فعل الرضاع وانت انما تثبت
بهذه الاية اثبات هذا الاصل فان اثبت التمسك بهذه الاية على هذا الاصل كنت قد اثبت الدليل بالمدلول وانه دور
ساقط واما التمسك بان ابن عمر فهم منه حصول الحرمة بمجرد فعل الرضاع فهو معارض بان ابن الزبير ما فهمه منه وكان
كل واحد منهما من فقهاء الصحابة ومن العلماء باللسان العربي فكيف جعل فهم احدهما حجة على قول الاخر ولولا التعصب الشديد
العقل الطالب لما خفي ضعف هذه الكلمات ثم ان ابا بكر الرازي احد يتمسك في اثبات مذهبه بالاحاديث والاقيسة

ونقل

ومن تكلم في احكام القران وجب ان لا يذكر الا ما يستنبط من الاية فاما ما سوى ذلك فانما يليق بكتب الفقه النوع العاشر
من المحرمات قوله تعالى وامهات نسائكم وفيه مسئلتان المسئلة الاولى يدخل في هذه الاية امهات الاصلية وجميع جداتها
من قبل الاب والام كما بينا مثله في النسب المسئلة الثانية مذهب الاكثر من الصحابة والتابعين ان من تزوج بامرأة حرمت
عليه امها سواء دخل بها او لم يدخل بها وزعم جمع من الصحابة ان ام المرأة انما تحرم بالدخول بالبنت كما ان الربيبة انما تحرم
بالدخول بامها وهو قول علي وزيد وابن عمر وابن الزبير وجابر واظهر الروايات عن ابن عباس وحجتهم انه تعالى ذكر حكمين وهو قوله وامهات
نسائكم وربائبكم اللاتي في حجوركم ثم ذكر شرطا وهو قوله من نسائكم اللاتي دخلتم بهن فوجب ان يكون ذلك الشرط معتبرا في
الجملتين معا وحجة القول الاول ان قوله تعالى وامهات نسائكم جملة مستقلة بنفسها ولم يدل الدليل على عود ذلك الشرط
اليه فوجب القول ببقائه على عمومه وانما قلنا ان هذا الشرط غير عائد اليه لوجوه الاول وهو ان الشرط لا بد من تعليقه بشيء سبق
ذكره فاذا علقناه باحدى الجملتين لم يكن بنا حاجة الى تعليقه بالجملة الثانية فكان تعليقه بالجملة الثانية تركا للظاهر من غير
دليل وانه لا يجوز الثاني وهو ان عموم هذه الجملة معلوم وعود الشرط اليه محتمل لانه يجوز ان يكون مقصورا عليها
واما ان يكون متعلقا بها وبالجملة الثانية ايضا والعود بطل لان على هذا التقدير يلزم القول بتحريم الربائب مطلقا
وذلك باطل بالاجماع والثالث انا بينا ان على هذا يصير نظم الاية هكذا وامهات نسائكم اللاتي دخلتم بهن فيكون المراد
بكلمة من هاهنا التمييز ثم قال وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن فيكون المراد بكلمة من هاهنا
ابتداء الغاية كما يقول بنات رسول الله صلعم من خديجة فيلزم استعمال اللفظ الواحد المشترك في كلا مفهوميه فانه
غير جائز ويمكن ان يجاب عنه فيقال ان كلمة من للاتصال كقوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم من بعض وقال عليه السلام ما انا
من دد ولا الدد مني ومعنى مطلق الاتصال حاصل في النساء والربائب معا الوجه الرابع وهو الذي عول عليه الزجاج ما روي عمرو بن
شعيب عن ابيه عن جده عن النبي صلعم انه قال اذا نكح الرجل المرأة فلا يحل له ان يتزوج امها دخل بالبنت او لم يدخل واذا تزوج الام
فلم يدخل بها ثم طلقها فان شاء تزوج البنت وطعن محمد بن جرير الطبري في صحة هذا الحديث وكان عبد الله بن مسعود
يفتي بنكاح ام المرأة اذا طلق بنتها قبل المسيس وهو يومئذ بالكوفة واتفق ان ذهب الى المدينة فصادف جمعا على
خلاف فتواه فلما رجع الى الكوفة لم يدخل داره حتى ذهب الى ذلك الرجل وقرع عليه الباب وامره بالنزول عن تلك المرأة
وروى قتادة عن سعيد بن المسيب ان زيد بن ثابت قال اذا طلق الرجل امرأة قبل الدخول واراد ان يتزوج امها فان طلقها
قبل الدخول تزوج امها وان ماتت لم يتزوج امها واعلم انه لا فرق بين الموت والطلاق في التحريم لان الطلاق قبل الدخول لا
يتعلق به شيء من احكام الدخول الا ترى انه لا يجب عليها عدة واما الموت فلما كان في حكم الدخول في باب وجوب العدة لا جرم جعله
سببا لهذا التحريم النوع الحادي عشر من المحرمات قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن فان لم
تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم وفيه مسائل المسئلة الاولى الربائب جمع ربيبة وهي بنت امرأة الرجل من غيره ومعناها مربوبة

لان الرجل هو يربها يقال ربيت فلانا اربه وربيته اربيه ربيبة بمعنى واحد والحجور جمع حجر وفيه لغتان قال ابن السكيت حجر الانسان وحجره بالفتح والكسر والمراد بقوله حجوركم اي في تربيتكم يقال فلان في حجر فلان اذا كان في تربيته والسبب في هذه الاستعارة ان كل من ربى طفلا اجلسه في حجره فصار الحجر عبارة عن التربية كما يقال فلان في حضانة فلان واصله من الحضن الذي هو الابط وقال ابو عبيدة في حجوركم اي في بيوتكم المسألة الثانية روى مالك بن اوس بن الحدثان عن علي عليه السلام انه قال الربيبة اذا لم تكن في حجر الزوج وكانت في بلد اخر ثم فارق الام بعد الدخول فانه يجوز له ان يتزوج بالربيبة واحتج في ذلك بانه تعالى قال وربائبكم اللاتي في حجوركم شرط في كونها ربيبة كونها في حجره فاذا لم يكن في تربيته ولا في حجره فقد فات الشرط فوجب ان لا تثبت الحرمة وهذا استدلال حسن واما سائر العلماء فانهم قالوا اذا دخل بالمراة حرمت عليه بنتها سواء كانت في تربيته او لم تكن والدليل عليه قوله تعالى فان لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم علق رفع الجناح بمجرد عدم الدخول وهذا يقتضي ان المقتضي لحصول الجناح هو مجرد الدخول واما الجواب عن حجة القول الاول فهو ان الاعم الاغلب ان بنت زوجة الانسان تكون في تربيته فهذا الكلام على الاعم لا ان هذا القيد شرط في حصول هذا التحريم المسألة الثالثة تمسك ابو بكر الرازي في اثبات ان الزنا يوجب حرمة المصاهرة بقوله وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن قال ان الدخول بها اسم لمطلق الوطء سواء كان الوطء نكاحا او سفاحا فدل هذا على ان الزنا بالام يوجب تحريم البنت وهذا الاستدلال في غاية الضعف وذلك لان هذه الاية مخصوصة بالمنكوحة لدليلين الاول ان هذه الاية انما تناولت امراة كانت من نسائه قبل اشتغاله بالدخول بها والثاني انه تعالى قال من نسائكم الى من يكون معروفا بها والذي لا يكون كذلك بدليل قوله فان لم تكونوا دخلتم بهن وانما كانت نسائكم منقسمة الى هذين القسمين علمنا ان كون المراة من نسائه امر مغاير للدخول بها انا بان المزني بها ليست كذلك وذلك لان في النكاح صارت المراة بحكم العقد من نسائه سواء دخل بها ام لا واما ان لم يحصل قبل الدخول بها انما المتاخر يقتضي صارت من نسائه فثبت بهذا ان المزني بها غير داخلة في هذه الاية الثالث انه لو اوصى لنساء فلان فلا تدخل هذه المزني بها فكذا لو حلف على نساء فلان لا يحنث بها فثبت ضعف هذا الاستدلال النوع الثالث عشر من المحرمات قوله تعالى وحلائل ابنائكم الذين من اصلابكم وفيه مسائل المسألة الاولى قال الشافعي لا يحل للاب ان يتزوج بجارية ابنه وقال ابو حنيفة يجوز واحتج الشافعي فقال الجارية للابن حليلة للابن وحليلة الابن محرمة على الاب اما المقدمة الاولى فبيانها بالبحث عن الحليلة فنقول الحليلة فعيلة فيمكن ان يكون بمعنى المفعول وان يكون بمعنى الفاعل اما بمعنى المفعول ففيه وجهان احدهما ان يكون ماخوذا من الحل الذي هو الاباحة فالحليلة تكون بمعنى المحللة ولا شك ان الجارية كذلك فكونها حليلة له والثاني ان يكون ماخوذا من الحلول فالحليلة عبارة عن الشيء يكون محل الحلول ولا شك ان الجارية موضع حلول السيد فكانت حليلة له اما اذا قلنا الحليلة بمعنى الفاعل ففيه وجهان ايضا الاول انها لشدة اتصال كل واحد منهما بالاخر كانهما يحلان في ثوب واحد وفي لحاف واحد ولا شك ان الجارية كذلك الثاني ان كل واحد منهما كانه حال في قلب صاحبه

وقيم

من وجه لشدة ما بينهما من المحبة والالفة فثبت بمجموع ما ذكرنا ان جارية الابن حليلة واما المقدمة الثانية وهي ان حليلة الابن محرمة على الاب فلقوله تعالى وحلائل ابنائكم لا يقال ان اهل اللغة يقولون حليلة الرجل زوجته لانا نقول انا قد بينا بهذه الوجوه الاربعة من الاشتقاقات ان لفظ الحليلة يتناول الجارية فالنقل الذي ذكرتموه لا يلتفت اليه وهو شهادة على النفي فانا لا ننكر ان لفظ الحليلة يتناول الزوجة ولكنا نفسره بمعنى يتناول الزوجة والجارية فقول من يقول انه ليس كذلك شهادة ولا يلتفت اليه المسألة الثانية قوله والذين من اصلابكم احتراز عما كان التبني وكان التبني في صدر الاسلام بمنزلة الابن ولا يحرم على الانسان حليلة من ادعاه ابنا اذا لم يكن من صلبه نكح رسول الله صلعم زينب بنت جحش الاسدية وهي بنت اميمة بنت عبد المطلب وكانت زينب بنت عمة النبي صلعم بعد ان كانت زوجة زيد بن حارثة فقال المشركون تزوج امراة ابنه فقال الله تعالى وما جعل ادعياءكم ابناءكم وقال لكيلا يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم واعلم المسألة الثالثة قوله تعالى وحلائل ابنائكم الذين من اصلابكم لا يتناول حلائل الابناء من الرضاع فلما قال ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم وقال واحل لكم ما وراء ذلكم لزم من ظاهر هاتين الايتين حل التزوج بازواج الابناء من الرضاع الا انه صلعم قال يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب فيقتضي هذا تحريم التزوج بحليلة الابن من الرضاع لان قوله يحرم من الرضاع لان قوله واحل لكم ما وراء ذلكم يتناول الرضاع وغير الرضاع وكان قوله يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب اخص منه فخصصنا عموم القران بخبر الواحد المسألة الرابعة اتفقوا على ان حرمة التزوج بحليلة الابن يحصل بنفس العقد كما ان حرمة التزوج بحليلة الاب يحصل بنفس العقد وذلك لان عموم الاية يتناول حليلة الابن سواء كانت مدخولا بها او لم يكن اما روي عن ابن عباس سئل عن قوله وحلائل ابنائكم الذين من اصلابكم انه لم يبين ان هذا الحكم مخصوص بما اذا دخل الابن بها او غير مخصوص به فقال ابن عباس ابهموا ما ابهمه الله فليس مراده من هذا الابهام كونها مجملة مشتبهة بل المراد من هذا الابهام التأبيد الا ترى انه قال في السبعة المحرمة من جهة النسب انها من المبهمات اي من اللواتي تثبت حرمتهن على سبيل التأبيد فكذا هاهنا المسألة الخامسة اتفقوا على ان هذه الاية تقتضي تحريم حليلة الولد على الوالد وهذا يدل على ان ولد الولد يطلق عليه انه من صلب الجد وفيه دلالة على ان ولد الولد منسوب الى الجد بالولادة النوع الثالث عشر من المحرمات قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين الا ما قد سلف وفي الاية مسائل المسألة الاولى قوله وان تجمعوا بين الاختين في محل الرفع لان التقدير حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم والجمع بين الاختين المسألة الثانية الجمع بين الاختين يقع على ثلاثة اوجه اما ان ينكحهما معا او يملكهما معا او ينكح احديهما ويملك الاخرى اما الجمع بين الاختين في النكاح فذلك يقع على وجهين احدهما ان يعقد عليهما جميعا فالحكم فيهما اما الجمع او التعيين او التخيير او الابطال اما الجمع فباطل بحكم هذه الاية هكذا قالوا الا انه مشكل على اصل ابي حنيفة لان الحرمة لا تقتضي الابطال على قول ابي حنيفة الا ترى ان الجمع بين المطلقات الثلاث حرام على قوله ثم انه يقع وكذا النهي عن بيع الدرهم بالدرهمين لم يمنع من انعقاد هذا العقد وكذا

القول في جميع البياعات الفاسدة فثبت ان الاستدلال بالنهي على الفساد لا يستقيم على قولهم فان قالوا هذا يلزمكم
ايضا لان الطلاق في زمان الحيض وفي طهر جامعها فيه منهي عنه ثم انه يقع قلنا بين الصورتين فرق دقيق لطيف ذكرناه في الخلافيات
قال اصحابنا فلما بطل ذلك الكتاب فثبت ان الجمع باطل واما التعيين بطل لانه ترجيح من غير مرجح بطل واما التخيير ايضا باطل
وهو ان يتزوج احداهما ثم يتزوج الاخرى بعدها فيبطل نكاح الثانية لان الدفع اسهل من الرفع اما
الجمع بين الاختين بملك اليمين او بان ينكح احداهما ويشتري الاخرى فقد اختلف الصحابة فيه فقال علي وعمر وابن
مسعود وزيد بن ثابت وابن عمر لا يجوز الجمع بينهما والباقون جوزوا ذلك اما الاولون فقد احتجوا على قولهم بان ظاهر
الاية يقتضي تحريم الجمع بين الاختين مطلقا فوجب ان يحرم الجمع بينهما على جميع الوجوه وعن عثمان انه قال احلتهما اية وحرمتهما اية
والتحليل اولى وعنى بالاية الموجبة للتحليل قوله والمحصنات من النساء الا ما ملكت ايمانكم وقوله الا على ازواجهم او
ما ملكت ايمانهم والجواب عنه من وجهين الاول ان هذه الاية دالة على تحريم الجمع ايضا لان المسلمين اجمعوا على انه لا يجوز
الجمع بين الاختين في حل الوطء فنقول لو جاز الجمع بينهما في الوطء لقوله تعالى والذين هم لفروجهم حافظون الا على ازواجهم او ما
ملكت ايمانهم لجاز الجمع في الوطء ايضا لكنه لا يجوز الجمع بينهما في الوطء لاجماع المسلمين على انه غير جائز فوجب ان لا يجوز الجمع
بينهما في الملك ايضا لانها على التحريم في الملك اولى من ان يكون دالة على الجواز الوجه الثاني انا سلمنا دلالتها على
جواز الجمع لكن نقول الترجيح لجانب الحرمة ويدل عليه وجوه الاول ما اجتمع الحرام والحلال الا وقد غلب الحرام الحلال الثاني
لا شك ان الاحتياط في جانب الترك لقوله عليه السلام دع ما يريبك الى ما لا يريبك الثالث مبنى الابضاع في الاصل على الحرمة بدليل
انه اذا استوت الامارات في حصول العقد مع شرائطه وفي عدمه وجب القول بالحرمة ولان النكاح مشتمل على المنافع العظيمة
فلو كان خاليا عن جهة الاذلال لوجب ان يكون مشروعا في حق الامهات لان ايصال النفع الى المنعم واجب لقوله تعالى
وبالوالدين احسانا فلما لم يكن ذلك مشروعا علمنا اشتماله على جهة الاذلال والمضارة فاذا كان كذلك كان الاصل فيه هو الحرمة
والحل انما يثبت بالعارض فاذا ثبت هذا ظهر ان الرجحان لجانب الحرمة فهذا هو تقرير مذهب علي وعمر في هذا الباب فاما
انا اخذنا بالمذهب المشهور بين الفقهاء وهو انه يجوز الجمع بين الاختين في ملك اليمين فاذا وطئ احداهما حرمت الثانية عليه
ولا تزول هذه الحرمة ما لم يزل ملكه عن الاولى ببيع او هبة او عتق او كتابة او تزويج. المسئلة الثانية قال الشافعي نكاح
الاخت في عدة الاخت البائن جائز وقال ابو حنيفة لا يجوز حجة الشافعي انه لم يوجد الجمع فوجب ان لا يحصل المنع بقوله تعالى
بعد تعديدها انما قلنا انه لم يوجد الجمع لان نكاح المطلقة زائل بدليل انه لا يحل وطئها ولو وطئها يلزمه الحد وانما قلنا
انه لم يوجد الجمع وجب ان لا يحصل المنع لقوله تعالى بعد تعديد المحرمات واحل لكم ما وراء ذلكم ولا شبهة في انتفاء جميع
الموانع الا كونه جمعا بين الاختين واذا ثبت بالدليل ان الجمع منتف وجب القول بالجواز فان قيل النكاح باق من بعض الوجوه
بدليل ثبوت العدة ولزوم النفقة عليها قلنا النكاح له حقيقة واحدة والحقيقة الواحدة يمتنع كونها موجودة معدومة

معا

معا بل لو انقسمت هذه الحقيقة الى نصفين حتى يكون احدهما موجودا والاخر معدوما صح ذلك اما اذا كانت الحقيقة
الواحدة غير قابلة للتنصيف كان هذا القول فاسدا واما وجوب العدة ولزوم النفقة فاعلم انه حق انه حصل النكاح
حصلت العدة على حبسها وهذا لا يستتبع ان حصلت العدة على حبسها لحصول النكاح الا اشتراط من الثاني الاخر
وبالجملة فاثبات حق الحبس بعد زوال النكاح لطريق اخر معقول في الجملة فاما القول ببقاء النكاح حال القول بعدمه
فذلك مما لا يقبله ويخرج احكام الشرع على هذا القول اولى من حملها على ما يعرف بطلانه ببديهة العقول. المسئلة الثالثة
قال الشافعي اذا اسلم الكافر وتحته اختان اختار ايتهما شاء وفارق الاخرى وقال ابو حنيفة ان كان قد تزوج بهما في عقد واحد
فرق بينه وبينهما وان كان قد تزوج باحداهما اولا ثم بالاخرى ثانيا اختار الاولى وفارق الثانية واحتج ابو بكر الرازي لابي حنيفة
بقوله وان تجمعوا بين الاختين قال هذا خطاب عام يتناول المؤمن والكافر واذا ثبت انه يتناول الكافر وجب ان يكون
النكاح فاسدا لان النهي يدل على الفساد فنقول لما ثبت هذا الاستدلال على ان الكفار مخاطبون بفروع الشرائع و
على ان النهي يدل على الفساد وابو حنيفة لا يقول بكل واحد من هذين الاصلين فهي صحيحة على قولكم وكان هذا الا
ستدلال الزاما عليكم فنقول قولنا انهم مخاطبون بفروع الشرائع في احكام الدنيا فانه سلم ان الكافر لا يمكن تكليفه بفروع الاسلام
واذا اسلم سقط عنه كل ما مضى بالاجماع بل المراد منه احكام الاخرة وهو ان الكافر يعاقب بترك فروع الاسلام كما يعاقب
على ترك الاسلام اذا عرفت هذا فنقول اجمعنا على انه لو نكح الكافر بغير ولي ولا شهود وتزوج بها على سبيل القهر في العدة ف
بعد الاسلام يقر على ذلك النكاح فعلمنا انه ثبت ان الخطاب بفروع الشرائع لا يظهر اثره في احكام الدنيا وحجة الشافعي
ان فيروز الديلمي اسلم على ثمان نسوة فقال له اختر اربعا منهن وفارق سائرهن خيره بينهن وذلك ينافي ما ذكرتم من الترتيب
والله اعلم. المسئلة الخامسة قوله تعالى الا ما قد سلف فيه الاشكال المشهور وهو ان التقدير حرمت عليكم امهاتكم وكذا الا ما قد
سلف فهذا يقتضي استثناء الماضي من المستقبل وانه لا يجوز وجوابه بالوجوه المذكورة في قوله ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء
الا ما قد سلف والمعنى ان منعقد بدليل قوله تعالى ان الله كان غفورا رحيما. النوع الرابع عشر من المحرمات قوله تعالى والمحصنات
من النساء الا ما ملكت ايمانكم وفيه مسائل المسئلة الاولى الاحصان في اللغة المنع وكذلك الحصانة يقال مدينة حصينة ودرع
حصينة اي مانعة صاحبها من الجراحة قال تعالى وعلمناه صنعة لبوس لكم لتحصنكم من باسكم معناه لتمنعكم وتحرزكم والحصن
الموضع الحصين لمنعه من يريده بالسوء والحصان بالكسر الفرس الفحل لمنعه صاحبه من الهلاك والحصان بالفتح المراة العفيفة
لمنعها فرجها من الفساد قال تعالى ومريم ابنت عمران التي احصنت فرجها واعلم ان لفظ الاحصان جاء في القران على وجوه اصلها
الحرية كما في قوله والذين يرمون المحصنات يعني الحراير الا ترى انه لو قذف غير حرة لم يجلد ثمانين وكذا قوله فعليهن نصف
ما على المحصنات من العذاب يعني الحراير وكذلك قوله ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات يعني الحراير وثانيها العفاف وهو قوله
محصنات غير مسافحات وقوله محصنين غير مسافحين وقوله والتي احصنت فرجها اي اعفته وثالثها الاسلام من ذلك قوله فاذا

احصن قال في تفسير اذا اسلمن وقال بعضهم كون المراة ذات زوج يقال امراة محصنة اذا كانت ذات زوج فقوله والمحصنات من النساء
الا ما ملكت ايمانكم يعني ذوات الازواج والدليل على ان المراد ذلك انه تعالى عطف المحصنات على المحرمات ولا بد ان يكون الاحصان
سببا للحرمة ومعلوم ان الحرية والعفاف والاسلام لا تاثير له في ذلك فوجب ان يكون المراد منه المزوجة لان كون المراة ذات
زوج له تاثير في كونها محرمة على الغير واعلم ان الوجوه الاربعة مشتركة في المعنى الاصلي اللغوي وهو المنع وذلك لانا ذكرنا ان
الاحصان عبارة عن المنع فالحرية سبب لتحصين الانسان من نفاذ حكم الغير فيه والعفة ايضا مانعة للانسان من الشروع فيما لا ينبغي
وكذلك الاسلام مانع من كثير مما تدعو اليه النفس والشهوة والزوج ايضا مانع للزوجة من كثير من الامور والزوجة مانعة
للزوج من الوقوع في الزنا ولذلك قال عليه السلام من تزوج فقد حصن ثلثي دينه فثبت ان المرجع بكل هذه الوجوه الى ذلك المعنى
اللغوي المسئلة الثانية قال الواحدي اختلف القراء في المحصنات فقرؤا بكسر الصاد المهملة وفتحها في جميع القران الا التي
في هذه الاية فانهم اجمعوا على الفتح فيها فمن قرا بالكسر جعل الفعل لهن يعني اسلمن واحصن فروجهن بالعفاف وتزوجهن واحصن انفسهن
بسبب هذه الامور ومن قرا بالفتح جعل الفعل لغيرهن يعني احصنهن ازواجهن المسئلة الثالثة قال الشافعي رضي الله عنه الذمي اذا زنى
رجم وقال ابو حنيفة لا يرجم حجة الشافعي انه حصل الزنا مع الاحصان وذلك علة لاباحة الدم فوجب ان تثبت اباحة
واذا ثبت ذلك وجب ان يكون ذلك بطريق الرجم انما قلنا انه حصل الزنا مع الاحصان وهذا يقتضي اثبات شيئين احدهما حصول
الزنا ولا شك فيه والثاني حصول الاحصان وهو حاصل لان قوله تعالى والمحصنات من النساء يدل على ان المراد من المحصنات
الزوجة ومدة المراة المزوجة هي محصنة فثبت انه حصل الزنا مع الاحصان وانما قلنا الزنا مع الاحصان علة لاباحة الدم
لقوله لا يحل دم امرئ مسلم الا باحدى معان ثلث وعد منها وزنا بعد احصان جعل الزنا بعد الاحصان علة لاباحة الدم
في حق المسلم محل لهذا الحكم والعلة فهي مجرد الزنا بعد الاحصان بدليل ان لام التعليل انما دخل عليه انتهى ما في الباب
انه حكم في حق المسلم ان الزنا بعد الاحصان بدليل ان لام التعليل انما دخل عليه انتهى ما في الباب انه حكم في حق المسلمات
الزنا بعد الاحصان علة الا انه كون مسلما محل الحكم وخصوص محل الحكم لا يمنع من التعدية المغيرة الى المحل والا لبطل القياس
بالكلية واما العلة فهي ما دخل عليه لام التعليل وهو ههنا الزنا بعد الاحصان وهذه الماهية لما حصلت في حق الذمي ثبت
الذمي وجب ان يحصل في حقه اباحة الدم فثبت انه يباح الدم ثم ههنا طريقان ان شئنا اكتفينا بهذا القدر ثم ما نعني كونه مباح
الدم وجب ان يكون ذلك بطريق الرجم لانه لا قائل بالفرق فان قيل ما ذكرتم ان دل على ان الذمي محصن فههنا ما يدل على انه
غير محصن وهو قوله من اشرك بالله فليس بمحصن قلنا ثبت بالدليل الذي ذكرناه ان الذمي محصن وثبت بهذا الخبر الذي ذكرتم
انه ليس بمحصن فنحمل ذلك على ذات زوج وغير محصن بمعنى انه لا يجلد فاذا قوله من اشرك بالله فليس بمحصن يجب حمله على انه لا يجلد
على الزنا لانه صغير في صفة المشرك وذلك لا يجامعه والمذكور بعد في الخبر لا بد وان يكون امرا يصلح ان يكون عقوبة زجرا
ان لا يصلح لان يكون عقوبة انما قلنا لا يحد على الزنا لا يصلح ان يكون عقوبة لبدو كما حمل المراد من قوله من اشرك

بالله

بالله فليس بمحصن ما ذكرنا المسئلة الرابعة في النساء قولان احدهما المراد منها ذوات الازواج وعلى هذا التقدير فقوله الا ما
ملكت ايمانكم فيه وجهان الاول ان المراة اذا كانت ذات زوج حرمت على غيره فيها الا اذا صارت ملكا للانسان فانها تحل للمالك
الثاني ان المراد بملك اليمين ههنا ملك النكاح ومعنى ملك اليمين والمعنى ان ذوات الازواج حرام عليكم الا اذا ملكتموهن بنكاح جديد
او بملك يمين ان كانت المراة مملوكة ويعني ذلك بملك اليمين لان ملك اليمين حاصل في النكاح وفي الملك القول الثاني ان المراد
ههنا بالمحصنات الحرائر والدليل عليه قوله تعالى بعد هذه الاية ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات
فمن ما ملكت ايمانكم فذكر ههنا المحصنات ثم قال بعده فمن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات فههنا هو المراد من
المحصنات هناك الحرائر فكذا ههنا وعلى هذا التقدير ففي قوله الا ما ملكت ايمانكم وجهان الاول المراد منه الا
العدد الذي جعله الله ملكا لكم وهو الاربع فصار التقدير حرمت عليكم الحرائر الا العدد الذي جعله الله ملكا لكم وهو
الاربع الثاني حرمت عليكم الحرائر الا ما اثبت الله لكم ملكا عليهن وذلك عند حضور الولي والشهود وسائر الشرائط المعتبرة في الشريعة
فهذا هو الوجوه المذكورة واعلم ان الوجه الاول في تفسير قوله الا ما ملكت ايمانكم هو المختار ويدل عليه قوله تعالى والذين
هم لفروجهم حافظون الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم فجعل ملك اليمين عبارة عن ثبوت الملك فيها فوجب ان يكون ههنا
مفسرا بذلك لان تفسير كلام الله بكلام الله اقرب الطرق الى الصدق والصواب المسئلة الخامسة اتفقوا على انه اذا سبي احد الزوجين قبل
الاخر واخرج الى دار الاسلام وقعت الفرقة اما اذا سبيا معا فقال الشافعي ههنا ايضا يزول النكاح ويحل للمالك بعد
ان يستبرئها بوضع الحمل ان كانت حاملا من زوجها او بالحيض ان كانت حائلا وقال ابو حنيفة لا يزول حجة الشافعي انه قوله
والمحصنات من النساء يقتضي تحريم ذات الازواج الا ما ملكت ايمانكم يقتضي ان عند طريان الملك ترتفع الحرمة ويحصل الحل
قال ابو بكر الرازي لو حصلت الفرقة بمجرد طريان الملك لوجب ان تقع الفرقة بشراء الامة وايهابها وارثها ومعلوم ان الحكم ليس كذلك
فيقال له كانت هذه الصور داخلة تحت العام بعد التخصيص حجة في الباقي وايضا الحاصل عند السبي احداث الملك فيها وعند البيع
نقل الملك من شخص الى شخص فكان الاول اقوى فظهر الفرق المسئلة السادسة مذهب علي وعمر وعبد الرحمن بن عوف
ان الامة المنكوحة اذا بيعت لا يقع عليها الطلاق وعليه اجماع الفقهاء اليوم وقال ابي بن كعب وابن عباس وجابر وانس
انها اذا بيعت طلقت حجة الجمهور ان عائشة لما اشترت بريرة واعتقتها خيرها النبي وكانت مزوجة فلو وقع الطلاق
بالبيع لما كان لذلك التخيير فائدة ومنهم من روى في قصة بريرة انه قال بيع الامة طلاقها وحجة ابي بن كعب وابن مسعود
عموم الاستثناء في قوله الا ما ملكت ايمانكم وحاصل الجواب عنه يرجع الى تخصيص عموم القران بخبر الواحد ثم انه تعالى ختم ذكر
المحرمات بقوله كتاب الله عليكم وفيه وجهان الاول انه مصدر مؤكد من غير لفظ الفعل فان قوله حرمت عليكم يدل
على معنى الكتبة فالتقدير كتب عليكم تحريم ما تقدم ذكره من المحرمات كتابا من الله ومجيء المصدر من غير لفظ الفعل
كثير نظيره وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب صنع الله الثاني قال الزجاج ويجوز ان يكون منصوبا على جهة

الا بعد ان يكون عليكم مفسرا لما يكون المعنى المزبور في كتاب الله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وفيه مسائل المسئلة الاولى قرأ
حمزة والكسائي وحفص عن عاصم واحل لكم على ما لم يسم فاعله عطفا على قوله حرمت عليكم والباقون بفتح الالف والحاء اما الاول فعطفا
على كتاب الله يعني كتب عليكم تحريم هذه الاشياء واحل لكم ما وراء ها المسئلة الثانية اعلم ان ظاهر قوله يقتضي حل كل من
سوى الاصناف المذكورة الا انه دل الدليل على تحريم اصناف اخرى سوى هذه المذكورات ونحن نذكرها القسم الاول الجمع
بين المراة وبين عمتها وخالتها قال النبي صلى الله عليه وسلم لا تنكح المراة على عمتها ولا على خالتها وهذا خبر مشهور مستفيض وربما قيل
انه بلغ مبلغ التواتر وزعم الخوارج ان هذا الخبر لا يعد تخصيصا لعموم القران بخبر الواحد لا يجوز واحتجوا عليه بوجوه الاول
ان عموم الكتاب مقطوع المتن ظاهر الدلالة وخبر الواحد مظنون المتن ظاهر الدلالة فكان خبر الواحد اضعف من عموم القران فوجب
ان يقتضي تقديم الاضعف على الاقوى وانه لا يجوز الثاني من جملة الاحاديث المشهورة خبر معاذ وانه يمنع من تقديم الخبر الواحد
على عموم القران من وجهين الاول انه قال بم تحكم قال بكتاب الله قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله فقدم التمسك بالسنة وهذا
يمنع من تقديم السنة على الكتاب ايضا انه قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله فقدم التمسك بالسنة وهذا يمنع من تقديم السنة
على الكتاب ايضا انه قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله صلعم علق جواز التمسك بالسنة على عدم الشرط الثالث من الاحاديث
المشهورة قوله اذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافقه فاقبلوه والا فردوه فهذا الخبر يقتضي ان لا يقبل خبر الواحد
عند عدم موافقة الكتاب فكان خبر العمة والخالة مخالفا لظاهر الكتاب فيجب رده الرابع قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم مع قوله لا تنكح
المراة على عمتها ولا على خالتها فهما متنافيان فاما ان يقال الاية نزلت بعد الخبر فيكون الاية ناسخة للخبر لما ثبت ان العام اذا ورد
بعد الخاص كان العام ناسخا للخاص واما ان يقال ورد بعد الكتاب فهذا يقتضي نسخ القران بخبر الواحد وانه لا يجوز واما ان
يقال وردا معا وهذا ايضا باطل لان على هذا التقدير الاية وحدها لا تكون حجة بل يكون موضع الحجة مجموع الاية مع الخبر ولا يجوز للرسول
المعصوم ان يسعى في تشهير الشبهة فكان يجب على الرسول صلعم ان لا يسمع احدا من الامة هذه الاية الا مع هذا الخبر ولوجب على جميع الامة
ان لا يبلغوا هذه الاية الى احد الا مع هذا الخبر ولو كان كذلك لاشتهر هذا الخبر مثل اشتهار هذه الاية ولما لم يكن كذلك علمنا فساد هذا القسم الوجه الخامس
ان بتقدير ان يثبت صحة هذا الخبر قطعا الا ان التمسك بالاية راجح على التمسك بالخبر وبيانه من وجهين الاول ان قوله واحل
لكم ما وراء ذلكم نص صريح في التحليل كما ان قوله حرمت عليكم امهاتكم نص في التحريم واما قوله لا تنكح على عمتها فليس نصا صريحا لان
الاخبار تحمل على النهي فان ثم هذا التقدير لان لفظ النهي على التحريم استعمل في الاحاديث على معنى الاباحة الثاني
ان قوله واحل لكم ما وراء ذلكم صريح في تحليل كل من سوى المذكورات وقوله لا تنكح المراة على عمتها ليس صريحا في العموم لان
المفرد المحلى بالالف واللام ليس صريحا في العموم بل الظاهر المعهود السابق والظاهر انه تعالى استقصى في هذه الاية شرح اصناف
المحرمات فعد منها خمسة عشر صنفا ثم بعد هذا التفصيل التام والاستقصاء الشديد قال واحل لكم ما وراء ذلكم فاثبت الحل
لكل من سوى المذكورات ثم قوله على التاكيد لا ادل الدليل على انه لا يفيد الا التاكيد انه يصح تعميم هذا المعنى الى الموجود والمعدوم

فجعلناه

يفيد الثانية واحل لكم ما وراء ذلكم ابدا واخرى لكم ما وراء ذلكم الى الوقت الفلاني ولو كان قوله واحل لكم ما وراء ذلكم
صريحا في التابيد لكان هذا التقسيم محالا ولان قوله واحل لكم ما وراء ذلكم لا يفيد الا الحلال من سوى المذكورات وصريح العقل
يشهد بان الاحلال اعم من الاحلال المؤبد ومن الاحلال المؤقت اذا ثبت هذا فنقول قوله ما وراء ذلكم لا يفيد الا حل من عدا
المذكورات في ذلك الوقت فاما ثبوت حلهم في سائر الاوقات فاللفظ ساكت عنه بالنفي والاثبات وقد كان حل من سوى
المذكورات ثابتا في ذلك الوقت وطريان حرمة بعضهم بعد ذلك لا يكون تخصيصا لذلك النص ولا نسخا له فهذا وجه حسن معقول
مقرر لهذا الطريق يقول ايضا ان قوله حرمت عليكم امهاتكم ليس نصا في تابيد هذا التحريم وانما عرفنا التابيد فاما قوله
بالتواتر عن محمد صلعم كان من دينه دوام هذا اللفظ فهذا هو الجواب المعتمد في هذا الموضع الوجه الثاني فالامة اذا حرمت الجمع بين المراة
وبين عمتها وخالتها غير مذكورة في الاية وبيانه من وجهين الاول انه تعالى حرم الجمع بين الاختين وذلك يناسب هذا الحكم لان الاجنبية
قد ثبت بينه وبين القرابة القريبة مناسبة بالوصلة والشفقة والكرامة فكون احديهما ضرة للاخرى يوجب الوحشة العظيمة
والنفرة الشديدة وبين الحالتين منافرة عظيمة فثبت ان كونهما اختين يناسب حرمة الجمع بينهما في النكاح وقد ثبت في اصول
الفقهاء ان الحكم لابد ان يعلل بذلك الوصف ثبت ان قوله وان تجمعوا بين الاختين يدل على كون القرابة مانعة من الجمع في النكاح وهذا
المعنى حاصل بين المراة وبين عمتها وخالتها فكان الحكم المذكور في الاختين مذكورا في العمة والخالة من طريق الدلالة لا بل
بل هيهنا اولى لان العمة والخالة تشبهان الام وبنت الاخ وبنت الاخت تشبهان الولد فالعمة والخالة اقوى
في هذه القرابة لترك المضارة اقوى من اقتضاء قرابة الاختين ثم ان قوله وان تجمعوا بين الاختين مانعا من العمة
والخالة بطريق الاولى الثاني انه تعالى نص على حرمة التزوج بامهات النساء فقال وامهات نسائكم ولفظ الام قد يطلق
على العمة قال تعالى في الحكاية عن اولاد يعقوب نعبد الهك واله ابائك ابراهيم واسماعيل فاطلق لفظ الاب على اسماعيل
مع انه كان عما واذا كان العم ابا كانت العمة اما واما اطلاق لفظ الام على الخالة فدل عليه قوله تعالى ورفع ابويه على
العرش والمراد ابوه وخالته لان امه كانت متوفاة في ذلك الوقت فثبت بما ذكرنا ان لفظ الام قد يطلق على العمة والخالة
قوله وامهات نسائكم متناولا للعمة والخالة من بعض الوجوه واذا عرفت هذا فنقول قوله واحل لكم ما وراء ذلكم المراد ما وراء هذه
المذكورات سواء كانت مذكورات بالقول الصريح او بالدلالة الجلية واذا كان كذلك لم يكن العمة والخالة خارجة عن المذكورات
الوجه الثالث في الجواب عن شبهة الخوارج ان نقول ان قوله واحل لكم ما وراء ذلكم عام وقوله لا تنكح المراة على عمتها ولا على
خالتها خاص والخاص مقدم على العام ثم يقول ان هذا الخبر بلغ في الشهرة مبلغ التواتر وتخصيص عموم القران
بالخبر المتواتر جائز وعندي ان هذا الوجه كالمكابرة لان هذا الخبر وان كان في غاية الشهرة في زماننا هذا لكنه لما انتهى في الاصل الى
رواية الاحاد لم يخرج عن ان يكون من باب الاحاد وتارة نقول تخصيص عموم القران بخبر الواحد جائز وتقريره مذكور في الاصول
فهذا جملة الكلام في هذا الباب والمعتمد في الجواب عندنا هو الوجه الاول الصنف الثاني من تخصيصات الاية في هذه

العموم المطلقة ثلاثا لا تحل الا ان هذا التخصيص ثبت بقوله فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره الصنف الثالث الكافرة
الحربية وكذا المرتدة ودليل التخصيص قوله ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن الصنف الرابع يحرم نكاح المعتدة ودليله قوله تعالى
والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء الصنف الخامس من كان في نكاحه حرة لم يجز له ان يتزوج بالامة وهذا بالاتفاق وعند
الشافعي القادر على طول الحرة لا يجوز له نكاح الامة ودليل هذا التخصيص قوله فمن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات
فما ملكت ايمانكم وسياتي بيان ذلك في هذا المطلب الصنف السادس يحرم عليه التزويج بالخامسة ودليله قوله مثنى وثلاث ورباع
الصنف السابع الملاعنة ودليله قوله المتلاعنان لا يجتمعان ابدا قوله ان تبتغوا باموالكم محصنين غير مسافحين فيه مسائل المسئلة الاولى
قوله ان تبتغوا في محل النصب لانه ارتفع على البدل من ما والتقدير احل لكم ما وراء ذلكم لارادة ان تبتغوا باموالكم
قوله محصنين غير مسافحين اي في حال كونكم محصنين وقوله محصنين اي متعففين عن الزنا وقوله غير مسافحين اي غير زانين
وهو تكرير للتاكيد قال الليث السفاح والمسافحة الفجور واصله في اللغة الصب من السفح وهو الصب يقال دموع
سوافح ومسفوحة قال تعالى او دما مسفوحا ويقال سفح الدمع اي صبه وسمي الزنا سفاحا لانه لا غرض
للزاني الا صب النطفة فقط قيل تبتغوا مفعول له واحل لكم ما وراء ذلكم لارادة ان تبتغوا ما وراء ذلكم فحذف
ذكر مفعول الثاني لدلالة عليه المسئلة الثانية قال ابو حنيفة لا مهر اقل من عشرة دراهم وقال الشافعي يجوز بالقليل والكثير ولا
تقدير فيه احتج ابو حنيفة بهذه الاية قوله تعالى وقيد التحليل بقيد وهو الابتغاء باموالهم والدرهم والدرهمان لا
يسمى اموالا فوجب ان لا يصح جعلها مهرا فان قيل ومن عنده عشرة دراهم لا يقال عنده اموال مع انكم تجوزون كونها
مهرا قلنا ظاهر الاية يقتضي ان لا يكون العشرة كافية الا انا تركنا العمل بظاهر الاية في هذه الصورة لدلالة الا
جماع على جوازه فتمسك في الاقل من العشرة بظاهر الاية واعلم ان هذا الاستدلال ضعيف لان الاية دالة على ان الابتغاء
بالاموال جائز وليس فيها دلالة على ان الابتغاء بغير الاموال لا يجوز الا على سبيل المفهوم وانتم لا تقولون به ثم
نقول الدليل على انه لا تقدير في المهر وجوه الحجة الاولى هذه الاية وذلك لان قوله باموالكم مقابلة الجمع بالجمع
فيقتضي توزع الفرد على الفرد فهذا يقتضي ان يتمكن كل واحد من ابتغاء النكاح بما يسمى مالا والقليل والكثير في هذه الحقيقة وفي
هذا الاسم سواء فيلزم من ظاهر الاية جواز ابتغاء النكاح باي شيء يسمى مالا من غير تقدير الحجة الثانية التمسك بقوله تعالى
وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم دلت الاية على سقوط النصف من المفروض
وهذا يقتضي انه لو وقع العقد في اول الامر بدرهم ان لا يجب عليه الا نصف درهم وانتم لا تقولون به الحجة الثالثة
احاديث ومنها ما روي ان امراة جيء بها الى النبي صلعم وقد تزوجها رجل على نعلين فقال لها رضيت من نفسك بنعلين فقالت نعم فاجاز
النبي صلعم والظاهر ان قيمة النعلين تكون اقل من عشرة دراهم فان مثل هذا الرجل والمراة الذين يكون تزوجهما على النعلين
يكونان في غاية الفقر ونعل مثل هذا الانسان يكون قليل القيمة جدا ومنها ما روي جابر عن النبي انه قال من اعطى

في نكاح

في نكاح كف سويق او طعام فقد استحل ومنها ما روي في قصة الواهبة انه قال لمن اراد التزوج بها التمس ولو خاتما من حديد
وذلك لا يساوي عشرة دراهم المسئلة الثالثة قال ابو حنيفة لو تزوج بها على تعليم سورة من القران لم يكن ذلك مهرا ولها مهر
مثلها ثم قال اذا تزوج امراة على خدمة سنة فان كان حرا فلها مهر مثلها وان كان عبدا فلها خدمة سنة وقال الشافعي
يجوز ذلك مهرا احتج ابو حنيفة على قوله بوجوه الاول هذه الاية وذلك انه تعالى شرط حصول الحل بان يكون الابتغاء
بالمال والمال اسم للاعيان لا للمنافع الثاني قوله تعالى واتوا النساء صدقاتهن نحلة وذلك لا يمكن الا في الاعيان الثالث قوله
فان طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه وذلك صفة الاعيان لا صفة المنافع اجاب الشافعي عن الاول بان الاية تدل على
ان الابتغاء بالمال جائز وليس فيه بيان ان الابتغاء بغير المال جائز ام لا وعن الثاني ان خرج الخطاب على الاعم الاغلب
احتج الشافعي على جواز جعل المنفعة صداقا بوجوه الحجة الاولى قوله في قصة شعيب اني اريد ان انكحك احدى ابنتي
هاتين على ان تاجرني ثماني حجج جعل الصداق تلك المنافع والاصل في شرع من تقدمنا البقاء الى ان يطرأ الناسخ الحجة
الثانية ان التي وهبت نفسها لما لم يجد الرجل الذي اراد التزوج بها شيئا قال له هل معك شيء من القران قال نعم سورة
كذا قال زوجتكها بما معك من القران المسئلة الرابعة قال ابو بكر الرازي دلت الاية على ان عتق الامة لا يكون صداقا لها
لان الاية تقتضي كون بدل البضع مالا وما روي انه اعتق صفية وجعل عتقها صداقها فذلك من خواص الرسول
الخامسة قوله محصنين فيه وجهان احدهما ان يكون المراد انهم يصيرون محصنين بسبب عقد النكاح والثاني ان يكون
الاحصان شرطا في الاحلال المذكور في قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم والاول اولى لانه على هذا التقدير يبقى الاية مجملة
لان الاحصان المذكور فيه غير مبين والمعلق على المجمل يكون مجملا وحمل الاية على وجه يكون مجملا قوله فما استمتعتم
به منهن فاتوهن اجورهن فريضة فيه مسائل المسئلة الاولى الاستمتاع في اللغة الانتفاع وكلما انتفع به فهو متاع استمتع الرجل
بولده ويقال فيمن مات في زمان شبابه تمتع بشبابه قال تعالى ربنا استمتع بعضنا ببعض وقال اذهبتم طيباتكم في
حياتكم الدنيا واستمتعتم بها يعني تعجلتم الانتفاع بها وقال فاستمتعتم بخلاقكم يعني بحظكم ونصيبكم من الدنيا
وفي قوله فما استمتعتم به منهن وجهان الاول فما استمتعتم به من المنكوحات من جماع او عقد عليهن فاتوهن عليه اجورهن ثم اسقط
الراجع الى ما لعدم الالتباس كقوله ان ذلك لمن عزم الامور باسقاط منه الثاني انه يكون ما في قوله ما وراء ذلكم بمعنى النساء
ومن في قوله منهن للتبعيض والضمير في قوله به راجع الى اللفظ ما لانه واحد في اللفظ وفي قوله فاتوهن اجورهن الى المعنى لانه جمع
في المعنى وقوله اجورهن قال تعالى ومن لم يستطع منكم طولا الى قوله فانكحوهن باذن اهلهن واتوهن اجورهن وهي المهور وكذا قوله
فاتوهن اجورهن هي المهور وقال لا جناح عليكم ان تنكحوهن اذا اتيتموهن اجورهن وانما سمى المهر
اجرا لانه بدل المنافع وليس ببدل من الاعيان كما سمي بدل منافع الدار والدابة اجرا المسئلة الثانية قال الشافعي الخلوة
الصحيحة لا تقرر المهر وقال ابو حنيفة انها تقرره احتج الشافعي على قوله بهذه الاية لان قوله فما استمتعتم به منهن فاتوهن

اجورهن مشعر بان وجوبها ناشئ عن مهورهن كان لاجل الاستمتاع بهن ولو كانت الخلوة الصحيحة تقدم الاستمتاع بهن لكان
المهر يلزم قبل الاستمتاع ومن يتعلق ذلك التقرير متعلق بالاستمتاع فلنا ان الخلوة الصحيحة لا تقرر المهر المسئلة الثالثة
في هذه الاية قولان احدهما وهو قول اكثر علماء الامة ان قوله ان تبتغوا باموالكم المراد منه ابتغاء النساء بالاموال
على طريق النكاح وقوله فما استمتعتم به منهن فآتوهن اجورهن فان استمتع بالدخول بها آتاها المهر بالتمام
وان استمتع بعقد النكاح آتاها نصف المهر والقول الثاني ان المراد بهذه الاية حكم المتعة وهي عبارة ان يستاجر
الرجل المراة بمال معلوم الى اجل معين فيجامعها واتفقوا على انها كانت مباحة في ابتداء الاسلام روي ان النبي صلعم
لما قدم مكة في عمرته تزين نساء مكة فشكا اصحاب الرسول طول العزوبة فقال استمتعوا من هذه النساء واختلفوا في انها هل نسخت
ام لا فذهب السواد الاعظم من الامة الى انها صارت منسوخة وقال السواد منهم انها بقيت مباحة كما كانت وهذا القول
مروي عن ابن عباس وعمران بن الحصين اما ابن عباس فعنه ثلث روايات احدها القول بالاباحة المطلقة قال عمارة سألت ابن
عباس عن المتعة اسفاح هي ام نكاح قال لا سفاح ولا نكاح قلت فما هي قال هي متعة كما قال تعالى قلت هل لها عدة قال نعم عدتها
حيضة قلت هل يتوارثان قال لا والرواية الثانية عن ابن عباس ان الناس لما ذكروا الاشعار في فتيا ابن عباس في المتعة قال ابن عباس قاتلهم الله اني
ما افتيت باباحتها على الاطلاق ولكني قلت انها تحل للمضطر كما تحل الميتة والدم ولحم الخنزير له والرواية الثالثة انه اقر بانها
صارت منسوخة روى عطاء الخراساني عن ابن عباس في قوله فما استمتعتم به منهن قال صارت هذه الاية منسوخة بقوله تعالى
يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن وروي ايضا انه قال عند موته اللهم اني اتوب اليك من قولي في المتعة والصرف
واما عمران بن الحصين فانه قال نزلت اية المتعة في كتاب الله ولم ينزل بعدها اية تنسخها وامرنا بها رسول الله صلعم وتمتعنا
ومات ولم ينهنا عنها ثم قال رجل برايه ما شاء واما امير المؤمنين علي بن ابي طالب فالشيعة يروون عنه اباحة المتعة وروى محمد بن جرير
الطبري في تفسيره عن علي قال لولا ان عمر نهى عن المتعة ما زنا الا شقي وروى محمد بن علي المشهور بمحمد الحنفية ان عليا مر بابن عباس
وهو يفتي بجواز المتعة فقال امير المؤمنين انه نهى عنها وعن لحوم الحمر الاهلية فهذا ما يتعلق بالروايات واحتج الجمهور على حرمة المتعة
بوجوه الاول ان الوطي لا يحل الا في الزوجة او المملوكة بقوله تعالى والذين هم لفروجهم حافظون الا على ازواجهم او ما ملكت
ايمانهم وهذه لا شك انها ليست مملوكة وليست ايضا زوجة ويدل عليه وجوه احدها لو كانت زوجة لحصل التوارث بينهما
بقوله تعالى ولكم نصف ما ترك ازواجكم وبالاتفاق لا توارث بينهما وثانيها ولثبت النسب بقوله الولد للفراش وبالاتفاق
لا يثبت وثالثها ولوجبت العدة عليها لقوله والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر واعلم
ان هذه الحجة كلام حسن مقرر الحجة الثانية ما روي عن عمر انه قال في خطبته متعتان كانتا مشروعتين في عهد رسول الله صلعم
وانا انهى عنهما واعاقب عليهما ذكر هذا الكلام في مجمع الصحابة وما انكر عليه احد فالحال هاهنا لا يخلو اما ان يقال انهم كانوا عالمين
بحرمة المتعة فسكتوا او كانوا عالمين بانها مباحة ولكنهم سكتوا على سبيل المداهنة او ما عرفوا الا اباحتها ولا حرمتها

فسكتوا

فسكتوا لكونهم متوقفين في ذلك والاول هو المطلوب والثاني يوجب تكفير الصحابة لان من علم ان النبي صلعم قال باباحة المتعة ثم قال
انها محرمة محظورة من غير نسخ لها فهو كافر بالله وهذا يقتضي تكفير الامة وهو على ضد قوله كنتم خير امة والقسم الثالث
وهو ان يقال انهم ما كانوا عالمين بكون المتعة مباحة او محظورة فلهذا سكتوا فهذا ايضا باطل لان المتعة بتقدير كونها مباحة يكون كالنكاح
واحتياج الناس الى معرفة الحال في كل واحد منهما عام في الكل ومثل هذا يمتنع ان يبقى مخفيا بل يجب ان يشتهر العلم به فكما
ان الكل كانوا عارفين بان النكاح مباح وان اباحته غير منسوخة وجب ان يكون الحال في المتعة كذلك ولما بطل هذان القسمان ثبت ان
الصحابة انما سكتوا عن الانكار على عمر لانهم كانوا عالمين بان المتعة صارت منسوخة في الاسلام فان قيل ما
ذكرتم يبطل بما انه روي عن عمر انه قال لو اوتي برجل نكح بامراة الى اجل لرجمته ولا شك ان الرجم غير جائز مع ان الصحابة
ما انكروا عليه حين ذكر ذلك فدل هذا على انهم كانوا يسكتون عن الانكار على الباطل قلنا لعله كان يذكر ذلك على سبيل
التهديد والزجر والسياسة ومثل هذه السياسات جائزة للامام عند المصلحة الا ترى انه عم قال من منع منا الزكوة
فانا اخذوها منه وشطر ماله ثم ان اخذ شطر المال من مانعي الزكوة غير جائز لكنه قال ذلك للمبالغة في الزجر فكذا
ههنا الحجة الثالثة على ان المتعة محرمة ما روي مالك عن الزهري عن عبد الله والحسن ابني محمد بن علي عن ابيهما عن علي عم
ان النبي صلعم نهى عن متعة النساء وعن اكل لحوم الحمر الانسية وروى الربيع بن سبرة الجهني عن ابيه قال غدوت على رسول الله
فاذا هو قائم بين الركن والمقام مسند ظهره الى الكعبة يقول يا ايها الناس اني امرتكم بالاستمتاع من هذه النساء الا ان
الله قد حرم ذلك الى يوم القيمة فمن كان عنده منهن فليخل سبيلها ولا تاخذوا مما اتيتموهن شيئا وروي انه قال المتعة النكاح
حرام وهذه الاخبار الثلاثة ذكرها الواحدي في البسيط اما القائلون باباحة المتعة فقد احتجوا بوجوه الحجة الاولى
التمسك بهذه الاية ايضا في قوله ان تبتغوا باموالكم محصنين غير مسافحين فما استمتعتم به منهن فآتوهن اجورهن وفي
الاستدلال بهذه الاية طريقان الطريق الاول ان نقول نكاح المتعة داخل في هذه الاية وذلك لان قوله ان تبتغوا
باموالكم يتناول من ابتغى بماله الاستمتاع بالمراة على سبيل التوقيت كما كان كل واحد من القسمين داخلا فيه كان قوله
واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم يقتضي حل المتعة ايضا الطريق الثاني ان نقول هذه الاية مقصورة على بيان
نكاح المتعة وبيانه من وجوه الاول ما روي ان ابي بن كعب كان يقرأ فما استمتعتم به منهن الى اجل مسمى فآتوهن وهذا
ايضا قراءة ابن عباس والامة ما انكروا عليهما في هذه القراءة فكان ذلك اجماعا من الامة على صحة هذه القراءة الثاني ان المذكور
في الاية انما هو مجرد الابتغاء بالمال ثم انه تعالى امرهم بان يؤتوهن اجورهن بعد الاستمتاع بهن وذلك يدل على ان مجرد الابتغاء بالمال
كاف في الحل وذلك لا يكون الا في نكاح المتعة فاما في النكاح المطلق فهناك الحل انما يحصل بالعقد مع الولي والشهود
ومجرد الابتغاء بالمال لا يفيد الحل فدل هذا على ان هذه الاية مخصوصة بالمتعة الثالث ان في هذه الاية اوجب ايتاء الاجور
بمجرد الاستمتاع والاستمتاع عبارة عن التلذذ والانتفاع واما في النكاح فايتاء الاجور لا يجب على الاستمتاع البتة بل على النكاح

الازواج بمجرد النكاح يلزم نصف المهر وظاهر ان النكاح لا يسمى استمتاعا لانا بينا ان الاستمتاع هو التلذذ ومجرد النكاح ليس
كذلك الرابع انا لو حملنا هذه الآية على حكم النكاح لزم تكرار بيان حكم النكاح في السورة الواحدة لانه تعالى قال في اول هذه
السورة فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع ثم قال وآتوا النساء صدقاتهن نحلة اما لو حملنا هذه الآية على
بيان نكاح المتعة كان هذا حكما جديدا فكان حمل الآية عليه اولى الحجة الثانية على جواز نكاح المتعة ان الامة مجمعة على
ان نكاح المتعة كان جائزا في الاسلام ولا خلاف بين احد من الامة فيه انما الخلاف في طريان الناسخ فنقول لو كان الناسخ
اما ان يكون معلوما بالتواتر او بالآحاد فان كان معلوما بالتواتر كان علي بن ابي طالب رضي الله عنه وعبد الله بن عباس وعمران بن
الحصين منكرين لما عرف ثبوته بالتواتر من دين محمد وذلك يوجب تكفيرهم وهو باطل قطعا وان كان ثابتا بالآحاد فهذا ايضا
باطل لانه لما كان ثبوت اباحة المتعة معلوما بالاجماع والتواتر كان ثبوته معلوما قطعا فلو نسخناه بخبر الواحد لزم
جعل المظنون رافعا للمقطوع وانه باطل قالوا ومما يدل ايضا على بطلان القول بالنسخ ان اكثر الروايات انه عليه السلام نهى عن
المتعة وعن لحوم الحمر الاهلية يوم خيبر واكثر الروايات انه اباح المتعة في حجة الوداع وفي يوم الفتح وهذان اليومان
متأخران عن يوم خيبر وذلك يدل على فساد ما روي انه نسخ المتعة يوم خيبر لان الناسخ يمتنع تقدمه على المنسوخ وقول من يقول انه حصل
التحليل مرارا والنسخ مرارا ضعيف لم يقل به احد من المعتبرين الا الذين ارادوا ازالة التناقض عن هذه الروايات الحجة
الثالثة ما روي ان عمر قال على المنبر متعتان كانتا مشروعتين في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وانا انهى عنهما متعة الحج ومتعة النكاح وهذا
منه تنصيص على ان متعة النكاح كانت موجودة في عهد الرسول وقوله وانا انهى عنهما يدل على ان الرسول ما نسخه وانما عمر هو الذي نسخه
واذا ثبت هذا فنقول وجب ان لا يصير منسوخا لان ما كان ثابتا في زمان الرسول وما نسخه الرسول يمتنع ان يصير منسوخا
بنسخ عمر وهذا هو الحجة التي تمسك بها عمران بن حصين حيث قال ان الله انزل في المتعة آية وما نسخها ثم قال رجل برايه ما شاء
يريد ان عمر نهى عنها فهذا جملة وجوه القائلين بجواز المتعة والجواب عن الوجه الاول ان نقول هذه الآية مشتملة على ان المراد منها
النكاح لا المتعة وبيانه من ثلاثة اوجه الاول انه تعالى ذكر المحرمات بالنكاح اولا في قوله حرمت عليكم امهاتكم ثم قال في آخرها
واحل لكم ما وراء ذلكم فكان المراد بهذا التحليل ما هو المراد هناك بالتحريم لكن المراد هناك بالتحريم هو النكاح فالمراد
بالتحليل هاهنا ايضا يجب ان يكون هو النكاح الثاني انه قال محصنين والاحصان لا يكون الا في نكاح صحيح فلم يذكره عليه دليلا
واما قوله ثالثا ان الزنا انما سمي سفاحا لانه لا يراد منه الا سفح الماء والمتعة ليست كذلك فان المقصود منها سفح الماء بطريق
شرعي مأذون فيه من قبل الله فان قلتم المتعة محرمة فنقول هذا اول البحث فلم قلتم ان الامر كذلك فظهر ان هذا الكلام دخول
والذي يجب ان يعتمد عليه في هذا الباب ان نقول انا لا ننكر ان المتعة كانت مباحة انما الذي نقوله انها صارت منسوخة
وعلى هذا التقدير فلو كانت هذه الآية دالة على انها مشروعة لم يكن ذلك قادحا في غرضنا وهذا هو الجواب ايضا عن تمسكهم بقراءة
ابي وابن عباس فان تلك القراءة بتقدير ثبوتها لا تدل الا على ان المتعة كانت مشروعة ونحن لا ننازع فيه انما الذي نقوله

ان النسخ

ان النسخ طرأ عليه وما ذكرتم من الدلائل لا يدفع قولنا وقولهم الناسخ اما ان يكون متواترا او آحادا قلنا لعل بعضهم سمعه
ثم نسيه ثم ان عمر لما ذكر ذلك في الجمع العظيم تذكره وعرفوا صدقه فسلم الكل له قوله ان عمر اضاف النهي عن المتعة الى
نفسه قلنا قد بينا انه لو كان مراده ان المتعة كانت مباحة في شرع محمد وانا انهى عنه لزم تكفيره وتكفير كل من لم يحاربه
وينازعه ويفضي ذلك الى تكفير امير المؤمنين حيث لم يحاربه ولم يرد ذلك القول عليه وكل ذلك باطل فلم يبق الا ان يقال كان
مراده ان المتعة كانت مباحة في زمان الرسول وانا انهى عنها لما ثبت عندي انه نسخها وعلى هذا التقدير يصير هذا الكلام
حجة لنا في المطلوب ثم قال تعالى فآتوهن فريضة والمعنى فآتوهن اجورهن فريضة او ايتاء اجورهن
فريضة وانه منصوب على الحال وذكر صاحب الكشاف في نصب قوله فريضة ثلاثة اوجه احدها انها حال من الاجور بمعنى مفروضة
وثانيها انها وضعت موضع ايتاء لان الايتاء مفروض وثالثها انها مصدر مؤكد اي فرض ذلك فريضة ثم قال تعالى ولا جناح
عليكم فيما تراضيتم به من بعد الفريضة وفيه مسئلتان المسألة الاولى الذين حملوا الآية المتقدمة على بيان حكم النكاح قالوا
المراد انه اذا كان المهر مقدرا بمقدار معين فلا حرج في ان تحط عنه شيئا او تبرئه عنه بالكلية فعلى هذا المراد من التراضي
الحط من المهر والابراء عنه وهو كقوله فان طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيئا مريئا وقوله الا ان يعفون او يعفو
الذي بيده عقدة النكاح وقال الزجاج معناه لا اثم عليكم في ان تهب المرأة للزوج مهرها او يهب الزوج للمرأة تمام
المهر اذا طلقها قبل الدخول واما الذين حملوا الآية على المتعة قالوا المراد من هذه الآية انه اذا انقضى اجل المتعة ولم يبق
للرجل على المرأة سبيل البتة قال لها زيديني في الايام وازيدك في الاجر كانت المرأة بالخيار ان شاءت فعلت وان شاءت
لم تفعل فهذا هو المراد من قوله ولا جناح عليكم فيما تراضيتم به من بعد الفريضة اي من بعد المقدار المذكور اولا من الاجرة والاجل
المسألة الثانية قال ابو حنيفة الحاق الزيادة بالصداق جائز وهي ثابتة ان دخل بها او مات عنها اما اذا طلقها قبل الدخول
بطلت الزيادة وكان لها نصف المسمى في العقد وقال الشافعي الزيادة بمنزلة الهبة فان اقبضها ملكتها بالقبض وان لم يقبضها
بطلت احتج ابو بكر الرازي لابي حنيفة بهذه الآية فقال قوله ولا جناح عليكم فيما تراضيتم به من بعد الفريضة يتناول ما وقع
التراضي به في طرفي الزيادة والنقصان فكان عاما في الزيادة بالصداق قال بل هذه الآية بالزيادة اخص منها بالنقصان لانه تعالى علقه بتراضيهما
والحط لا يحتاج الى رضا الزوج والزيادة لا يصح الا بقبوله واذا علق ذلك بتراضيهما جميعا دل على ان المراد هو الزيادة
والجواب لم لا يجوز ان يكون المراد من الزيادة ما ذكره الزجاج وهو انه اذا طلقها قبل الدخول فان شاءت المرأة ابرأته
عن النصف وان شاء الزوج سلم اليها الكل وعلى هذا التقدير يكون تقدير ما وجب عليه تسليمه اليها وايضا فعندنا
انه لا جناح في تلك الزيادة الا انها تكون هبة والدليل القاطع على بطلان هذه الزيادة انها لو التحقت بالاصل لكان اما ان يبقى
العقد الاول او يرتفع والاول باطل لان العقد لما انعقد مرة اخرى على القدر الثاني كان ذلك تكذيبا لذلك
العقد بعد ثبوته وذلك يقتضي تحصيل الحاصل وهو محال والثاني باطل لانعقاد الاجماع على ان الحاق الزيادة لا يرفع العقد

الاول فثبت بما ذكرنا انه تعالى ختم هذه الآية فقال ان الله كان عليما حكيما والمقصود انه تعالى لما ذكر في هذه الآية
انواعا كثيرة من التكاليف والتحريم والاحلال بين انه عليم بجميع المعلومات لا يخفى عليه منها خافية اصلا وحكيم لا يشرع
الاحكام الا على وفق الحكمة وذلك يوجب التسليم لاوامره والانقياد لاحكامه النوع السابع من التكاليف المذكورة في هذه
السورة قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات اعلم انه تعالى
لما بين من لا يحل ومن يحل بين انه متى يحل فقال ومن لم يستطع منكم طولا وفيه مسائل المسألة الاولى قرأ الكسائي المحصنات
بكسر الصاد المهملة وكذلك محصنات غير مسافحات فكذلك فعليهن نصف ما على المحصنات كلها بكسر الصاد المهملة و
الباقون بالفتح والفتح معناه ذوات الازواج والكسر معناه الحرائر والعفائف المسألة الثانية الطول الفضل ومنه التطول
وهو التفضل قال تعالى ذي الطول اي ذي الفضل انيثا وله كما يقال بيد فلان مبسوطة واصل هذه الكلمة من الطول الذي
هو خلاف القصر لانه اذا كان طويلا ففيه كمال وزيادة كما انه اذا كان قصيرا ففيه قصور ونقصان وسمي الغنى ايضا طولا لانه ينال به من المرادات ما لا ينال
عند الفقر كما ان بالطول ينال ما لا ينال بالقصر اذا عرفت هذا فنقول الطول القدرة وانتصابه على انه مفعول القدرة
فان قيل الاستطاعة هي القدرة فيصير تقدير الآية ومن لم يقدر منكم على القدرة وانتصابه على نكاح المحصنات فالفائدة
في هذا التكرير في ذكر القدرة قلنا الامر كما ذكرتم والاولى ان يقال المعنى فمن لم يستطع منكم استطاعة نكاح المحصنات وعلى
هذا الوجه يزول الاشكال ثم اختلفوا فيما يتعلق بالعقد اما ما قال المفسرون بوجوه الاول ومن لم يستطع زيادة في المال وسعة يبلغ
بها نكاح الحرة فلينكح امة الثاني ان تفسر النكاح بالوطء والمعنى ومن لم يستطع منكم وطء الحرائر فلينكح امة وعلى هذا التفسير
فكل من ليس تحته حرة فانه يجوز له التزوج بالامة وهذا التفسير لائق بمذهب ابي حنيفة فان مذهبه انه اذا كان تحته حرة لم
يجز له نكاح الامة سواء قدر على التزوج بالقدرة او لم يقدر الثالث قال بعضهم اذا عشق الامة ولا يمكنه مع ذلك العشق
الاكتفاء بالحرة فله ان يتزوج بالامة سواء كان تحته حرة او لم يكن وكل هذه الوجوه انما حصلت لان لفظ الاستطاعة
محتمل لكل هذه الوجوه المسألة الثالثة المراد بالمحصنات في قوله ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات على قراءة من قرأ بفتح
الصاد انهن احصن انفسهن بحريتهن عن الاحوال التي تقدم عليها الاماء فان الامة لا يكون من احد ولا حره محصنة ولذلك الحرة
محصنة من هذه النقصانات واما من قرأ بكسر الصاد المهملة فالمعنى انهن احصن انفسهن بحريتهن المسألة الرابعة مذهب الشافعي
ان الحر تعتبر له في نكاح الاماء شرائط اثنان منها في الناكح والثالثة في المنكوحة اما اللذان في الناكح فاحدهما ان يكون غير
واجد للحرة المؤمنة من العدالة وهو معنى قوله ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات فعدم استطاعة الطول عبارة عن عدم
ما ينكح به الحرة كما يقال الرجل لا يستطيع ان يحج اذا كان لا يجد ما يحج به فان قيل كل ما يعد للانسان به على التزويج بالحرة الفقيرة
فما بين هذا التفاوت قلنا كانت العادة في الاماء تخفيف مهورهن ونفقتهن لاشتغالهن بخدمة السادات وعلى هذا التقدير
يظهر هذا التفاوت واما الشرط الثاني فهو المذكور في آخر الآية وهو قوله ذلك لمن خشي العنت منكم اعلم ان الشافعي لا يجوز

واما الشرط

واما الشرط الثالث وهو المعتبر في المنكوحة فان تكون الامة مؤمنة لا كافرة فان الامة اذا كانت كافرة كانت ناقصة من وجهين الرق و
الكفر ولاسيما ان الولد تابع للام في الحرية والرق ومتعلق الولد رقيقا على ملك الكافر فيحصل فيه نقصان كونه ملكا للكافر فهذه
الشرائط الثلاثة معتبرة عند الشافعي في جواز نكاح الامة واما ابو حنيفة فانه قال اذا كان تحته حرة لم يجز له نكاح الامة اما اذا لم
يكن تحته حرة جاز له ذلك سواء قدر على نكاح الحرة او لم يقدر واحتج الشافعي على قوله بهذه الآية وتقريره من وجهين الاول
انه تعالى ذكر عدم القدرة على طول الحرة ثم ذكر عقيبه التزويج بالامة وذلك الوصف يناسب هذا الحكم لان الانسان قد يحتاج
الى الجماع فان لم يقدر على جماع الحرة بسبب كثرة مؤنتها ومهرها وجب ان يؤذن له في نكاح الامة اذا ثبت هذا فنقول الحكم اذا كان مذكورا
عقيب وصف يناسبه فان الاقتران في الذكر يدل على ان ذلك الحكم معلل بذلك الوصف اذا ثبت هذا فنقول لو كان نكاح الامة جائزا بدون القدرة
على طول الحرة ومع القدرة عليه لم يكن لعدم هذه القدرة اثر في هذا الحكم البتة لكنا بينا دلالة الآية على ان له اثرا في هذا الحكم
فثبت انه لا يجوز التزويج بالامة مع القدرة على طول الحرة الثاني ان نتمسك بالآية على سبيل المفهوم وهو ان تخصيص الشيء
بالذكر يدل على نفي الحكم عما عداه والدليل عليه ان القائل اذا قال الميت اليهودي لا يبصر شيئا فان كل احد يضحك من هذا الكلام
ويقول اذا كان غير اليهودي ايضا لا يبصر فما فائدة التقييد بكونه يهوديا فلما رأينا ان اهل العرف يستقبحون هذا الكلام ويعللون
ذلك الاستقباح بهذه العلة علمنا اتفاق اهل اللسان على ان التقييد بالصفة يقتضي نفي الحكم في غير محل القيد قال ابو بكر
الرازي تخصيص هذه الحالة بذكر الاباحة فيها لا يدل على حظر ما عداها كقوله تعالى لا تقتلوا اولادكم خشية املاق ولا دلالة فيه
على اباحة القتل عند زوال هذه الحالة وقوله لا تأكلوا الربا اضعافا مضاعفة لا دلالة فيه على اباحة الاكل عند زوال هذه الحالة
فيقال له اللفظ يقتضي ذلك الا انه ترك العمل به لدليل منفصل كما ان عندك ظاهر الآية للايجاب فقد يترك العمل في صور كثيرة
لدليل منفصل والسؤال الجيد على التمسك بالآية ما ذكرناه في نظم الآية انه يحتمل ان يكون المراد من النكاح العقد فالتقدير ومن لم يستطع
منكم وطء الحرة وذلك عندنا اذا لم يكن تحته حرة فانه لا يجوز نكاح الامة وعلى هذا التقدير يبطل الاستدلال بالآية لابي حنيفة وجوابه ان اكثر
المفسرين فسروا الطول بالغنى وعدم الغنى تأثيره في عدم القدرة على العقد لا في عدم القدرة على الوطء واحتج ابو بكر الرازي
على صحة قوله بالعمومات كقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء وقوله وانكحوا الايامى منكم وقوله واحل لكم ما وراء ذلكم وقوله
والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب هو متناول للاماء الكتابيات والمراد من هذا الاحصان العفة والجواب ان هذه الآية خاصة
والخاص مقدم على العام وايضا فانه دخلها التخصيص فيما اذا كانت تحته حرة صونا للولد عن الارقاق وهو ثابت
في محل النزاع المسألة الخامسة قوله ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات يقتضي كون الايمان معتبرا في الحرة فعلى هذا
لو قدر على طول حرة مسلمة فانه يجوز له ان يتزوج بالامة وعند اكثر العلماء ذكر الايمان في الحرائر ندب واستحباب لان الاولى بين الحرائر
والكتابية وبين المؤمنة والكتابية المؤمنة المسألة السادسة لا يجوز التزويج بالكتابيات البتة واحتج بهذه الآية وقال
انه تعالى شرط عند العجز عن نكاح الحرة المسلمة يتعين له نكاح الامة المسلمة ولو كان التزويج بالحرة الكتابية جائزا لكان

الفجور من الحرة المسلمة لم تكن الامة المسلمة متعينة وذلك يقتضي دلالة الاية ثم اكدوا هذه الدلالة بقوله تعالى ولا تنكحوا
المشركات حتى يؤمن وقد بينا بالدلايل الكثيرة في تفسير هذه الاية ان الكتابية مشركة المسئلة السابعة الاية دالة على التحرز
من نكاح الاماء وان لم يجز الاقدام عليه الا عند الضرورة والسبب فيه وجوه الاول ان الولد يتبع الام في الرق والحرية فاذا كانت
ام الولد رقيقة تعلق الولد رقيقا وذلك يوجب النقص في حق ذلك الانسان وفي حق ولده الثاني ان الامة تكون قد تعودت
الخروج والبروز والمخالطة بالرجال وصارت في غاية الوقاحة وربما تعودت الفجور وكل ذلك ضرر الثالث ان حق المولى
اعظم من حق الزوج فمثل هذه الزوجة لا تخلص للزوج كخلوص الحرة فربما احتاج الزوج اليها ولا يجد اليها سبيلا لان السيد
يمنعها ويحبسها الرابع ان المولى قد يبيعها من انسان اخر فعلى قول من يقول بيع الامة طلاقها تصير مطلقة شاء
الزوج ام ابى وعلى قول من لا يرى ذلك فقد يسافر المولى الثاني بها وذلك من اعظم المضار الخامس ان مهرها ملك
لمولاها فلا تقدر على هبة مهرها من زوجها ولا على ابرائه منه بخلاف الحرة فلهذه الوجوه ما اذن الله تعالى في
قوله تعالى والله اعلم بايمانكم بعضكم من بعض
نكاحها الا عند الضرورة ثم قال فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات وفيه مسايل المسئلة الاولى قوله تعالى مما ملكت ايمانكم قال ابن عباس يريد جارية
اخيك فان الانسان لا يجوز له ان يتزوج بجارية نفسه المسئلة الثانية الفتيات المملوكات جمع فتاة والعبد فتى ومنه النبي صلى الله عليه وسلم لا
يقولن احدكم عبدي ولكن ليقل فتاي وفتاتي ويقال للجارية الحدثة فتاة وللغلام فتى والامة تسمى فتاة عجوزا
كانت او شابة لانها كالشابة في انها لا توقر توقير الكبيرة المسئلة الثالثة قوله من فتياتكم المؤمنات يدل على تقييد
نكاح الامة الكتابية حجة الشافعي ان قوله من فتياتكم المؤمنات يفيد جواز نكاح الامة بكونها مؤمنة وذلك يقتضي
ان لا يجوز نكاح غير المؤمنة من الوجهين اللذين ذكرناهما في مسئلة طول الحرة وايضا قال تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى
يؤمن حجة ابي حنيفة التمسك بالقياس والعمومات التي ذكرناها في مسئلة طول الحرة واكدها بقوله والمحصنات من الذين
اوتوا الكتاب من قبلكم واما القياس فهو انا اجمعنا على الكتابية المملوكة وجب ان تحل والجواب ان العمومات كلها
خاصة فيكون مقدمة على العمومات وعلى القياس قال الشافعي اذا تزوج بالامة الكتابية فههنا اجتمع نوعان من نقص
الكفر والرق ثم قال تعالى والله اعلم بايمانكم قال الزجاج معناه اعملوا على الظاهر في الايمان فانكم مكلفون بظواهر
الامور والله يتولى السرائر والحقائق ثم قال تعالى بعضكم من بعض وفيه وجهان الاول كلكم اولاد ادم فلا يتداخلنكم
الاشتراك
انفة من التزوج بالاماء عند الضرورة الثاني ان المعنى كلكم مشتركون في الايمان والايمان اعظم الفضايل فاذا حصل الاشتراك
في اعظم الفضايل كان التفاوت فيما وراءه غير ملتفت اليه ونظيره قوله والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض وقوله
ان اكرمكم عند الله اتقيكم قال الزجاج وهذا الثاني اولى لتقدم ذكر المؤمنات ولان الشرف بشرف الاسلام اولى منه
بساير الصفات وهو تقوية لما تقدم ان الايمان شرط الجواز في نكاح الامة واعلم ان الحكمة في ذكر هذه الكلمة ان العرب
كانوا يفتخرون في الانساب فاعلم الله ان ذلك لا يلتفت اليه وروي عن الرسول صلى الله عليه وسلم انه قال ثلث من امر الجاهلية الطعن في

الانساب

وآتوهن اجورهن بالمعروف

الانساب والاستسقاء بالانواء والنياحة فلما الناسخ الاسلام نكاحا اهل الجاهلية بين تعالى شرح كيفية هذا النكاح فقال
فانكحوهن باذن اهلهن وفيه مسئلتان المسئلة الاولى اتفقوا على ان نكاح الامة بدون اذن سيدها باطل ويدل عليه القرآن
والقياس اما القرآن فهو هذه الاية فان قوله تعالى فانكحوهن باذن اهلهن يقتضي كون الاذن شرطا في جواز النكاح
وان لم يكن النكاح واجبا كقوله من اسلم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم فالسلم ليس بواجب ولكنه اذا اختار
ان يسلم فعليه استيفاء هذه الشرائط واما القياس فهو ان الامة ملك للسيد وبعد التزوج يتعطل عليه اكثر منافعها
فوجب ان لا يجوز ذلك الا باذنه واعلم ان لفظ القرآن مقتصر على الامة واما العبد فقد ثبت ذلك في حقه بالحديث
عن جابر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا تزوج العبد بغير اذن سيده فهو عاهر المسئلة الثانية قال الشافعي المرأة البالغة العاقلة لا
يصح نكاحها الا باذن الولي وقال ابو حنيفة يصح احتج الشافعي بهذه الاية وتقريره ان الضمير في قوله فانكحوهن باذن اهلهن
عايد الى الاماء والاماء ذوات موصوفة بصفة الرق وصفة الرق صفة زايلة والاشارة الى الذات الموصوفة بصفة عرضية زايلة باقية
بعد زوال تلك الصفة العرضية واذا ثبت هذا فنقول قوله فانكحوهن باذن اهلهن اشارة الى الاماء فهذه الاشارة
يجب ان تكون باقية بعد زوال الرق عنهن وحصول صفة الحرية لهن واذا كان كذلك فالحرة العاقلة البالغة في هذه الصورة
يتوقف جواز نكاحها على اذن وليها واذا ثبت ذلك في هذه الصورة وجب ثبوت هذا الحكم في ساير الصور بضرورة انه لا قائل
بالفرق واحتج ابو بكر الرازي بهذه الاية على فساد قول الشافعي في هذه المسئلة فقال مذهبه انه لا عبارة لها في عقد
النكاح فعلى هذا لا يجوز للمرأة ان تزوج امتها بل مذهبه انها توكل غيرها بتزويج امتها قال وهذه الاية بخلاف ذلك لان ظاهر
الاية يدل على الاكتفاء بحصول اذن اهلها في نكاحها فمن قال لا يكفي ذلك كان تاركا لظاهر الاية والجواب من وجوه الاول ان المراد بالاذن
الرضا وعندنا ان رضى المولى لا بد منه فاما انه كاف فليس في الاية دليل عليه الثاني انه قال اهلهن فانه من يقدر على نكاحهن
وذلك هو المولى ان كان رجلا وولي مولاها ان كانت امراة الثالث هب انه لا دلالة على ان المولى لكنه عام يتناول الذكور والاناث
الا ان الدليل الذي دل على ان المرأة لا تنكح نفسها خاصة قوله عليه السلام العاهرة هي التي تنكح نفسها فثبت بهذا الدليل انه لا عبارة لها في نكاح
نفسها فوجب ان لا يكون لها عبارة في نكاح المملوكة لها ثم قال تعالى وآتوهن اجورهن بالمعروف وفيه
مسئلتان المسئلة الاولى في تفسير الاية قولان الاول ان المراد من الاجور المهور وعلى هذا التقدير فالاية تدل على وجوب
مهرها اذا نكحها سمى لها المهر او لم يسم لانه تعالى لم يفرق بين من سمى ومن لم يسم فلما اوجب المهر يدل على انه قد اراد مهر المثل
ويدل عليه قوله تعالى بالمعروف وهذا انما يطلق فيما كان مبنيا على الاجتهاد وغالب الظن في المتعارف كقوله تعالى وعلى
المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف الثاني قال القاضي ان المراد من اجورهن النفقة عليهن قال هذا القائل وهذا
اولى من الاول لان المهر مقدر ولا معنى لاشتراط المعروف فيه فكانه تعالى بين ان كونها امة لا يقدح في وجوب نفقتها و
كفايتها كما في حق الحرة اذا حصلت التخلية من المولى بينه وبينها على العادة ثم قال القاضي اللفظ وان كان يحتمل ما ذكرنا

لا يقال الاشارة الى ...

فأكثر المفسرين حملوه على المهر وحملوا قوله بالمعروف على إيصال المهر إليها على العادة الجميلة عند المطالبة من غير مطل وتأخير
المسألة الثانية نقل أبو بكر الرازي في تصنيفه أحكام القرآن عن بعض أصحاب مالك أن الأمة هي المستحقة لقبض مهرها وأن
المولى إذا آجرها للخدمة كان المولى هو المستحق للأجرة بدونها وهؤلاء احتجوا في المهر بهذه الآية وهو قوله فآتوهن أجورهن
وأما الجمهور فإنهم احتجوا على أن مهرها للمولى بالنص والقياس أما النص فقوله تعالى ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر
على شيء وهذا ينفي كون المملوك مالكا لشيء أصلا وأما القياس فهو أن المهر وجب عوضا عن منافع البضع وتلك المنافع
مملوكة للسيد وهو الذي أباحها للزوج بعقد النكاح فوجب أن يكون هو المستحق لبدلها والجواب عن تمسكهم بالآية من وجوه
الأول أنا إذا حملنا لفظ الأجور في الآية على النفقة زال السؤال بالكلية الثاني أنه تعالى إنما أضاف إيتاء المهور إليهن
لأنه ثمن بضعهن وليس في قوله فآتوهن أجورهن ما يقتضي كون المهر ملكا لهن الثالث هب أن الآية تقتضي كون المهر ملكا لهن ولكنه قال
العبد وما في يده لمولاه فيصير ذلك المهر ملكا للمولى بهذا الطريق قال محصنات غير مسافحات ولا متخذات أخدان وفيه
مسائل المسألة الأولى قال ابن عباس محصنات أي عفائف وهو حال العامل فيه قوله فانكحوهن بإذن أهلهن وظاهر هذا يوجب حرمة
الزواني المجهولات واستدل كذلك في قوله تعالى الزاني لا ينكح إلا زانية والأكثرون على أنه يجوز فيكون هذه الآية محمولة على
الندب والاستحباب قوله غير مسافحات أي غير زوان ولا متخذات أخدان والأخدان جمع خدن كالأتراب جمع ترب والخدن
بالكسر يخادنك وهو الذي يكون معك في كل أمر ظاهر وباطن قال أكثر المفسرين المسافحة التي تؤاجر نفسها مع أي رجل أرادها والتي
تتخذ الخدن فهي التي تتخذ خدنا معينا وكان أهل الجاهلية يفصلون بين القسمين وما كانوا يحكمون على ذات الخدن
بكونها زانية فلما كان هذا الفرق معتبرا عندهم لا جرم أفرد كل واحد من هذين القسمين بالذكر ونص على حرمتهما معا ونظيره
قوله تعالى قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن المسألة الثانية قال الشافعي هذه الآية أحد ما استدل به من لا يجعل
الإيمان في نكاح المؤمنات شرطا للإماء لأنه لو كان ذلك شرطا لكان كونهن محصنات عفيفات أيضا شرطا وهذا ليس بشرط وجوابه أن
دلالة الآية ليس بشرط وجوازه هنا معطوف على ما ذكر من الفتيات المؤمنات بل على قوله فانكحوهن بإذن أهلهن ولا شك أن ذلك
واجب فعلمنا أنه لا يلزم من عدم الوجوب في هذا عدم الوجوب فيما قبله قال تعالى فإذا أحصن فإن أتين بفاحشة فعليهن
نصف ما على المحصنات من العذاب (ذلك لمن خشي العنت) وفيه مسائل المسألة الأولى قرأ حمزة والكسائي وأبو بكر عن عاصم أحصن بفتح الألف والباقون
بضم الألف فمن فتح معناه أسلمن هكذا قاله عمر وابن مسعود والشعبي والنخعي والسدي ومن ضم الألف فمعناه أحصن بالأزواج
قال هكذا ابن عباس وسعيد بن جبير والحسن ومجاهد ومنهم من طعن في الوجه الأول وقال إنه تعالى وصف الإماء بالإيمان
في قوله من فتياتكم المؤمنات ومن البعيد أن يقول من فتياتكم المؤمنات ثم يقول فإذا آمن كذا وكذا ويمكن أن
يجاب بأنه تعالى ذكر حكمين الأول حال نكاح الإماء فاعتبر الإيمان فيه بقوله من فتياتكم المؤمنات والثاني حكم ما يجب عليهن
عند إقدامهن على الفاحشة فذكر حال إيمانهن أيضا في هذا الحكم وهو قوله فإذا أحصن المسألة الثانية في الآية إشكال وهو

وهو ان

وهو أن المحصنات في قوله فعليهن نصف ما على المحصنات إما أن يكون المراد منه الحرائر المتزوجات والمراد الحرائر الأبكار
والسبب فيه أما المحصنات عليهن حدهن والأول مشكل لأن الواجب على الحرائر المتزوجات في الزنا الرجم فهذا يقتضي
أن يجب في زنا الإماء نصف الرجم ومعلوم أن ذلك باطل والثاني هو أن يكون المراد الحرائر الأبكار فنصف ما عليهن هو خمسون جلدة
وهذا القدر واجب في زنا الأمة سواء كانت محصنة أو لم تكن فحينئذ يكون هذا الحكم معلقا بمجرد صدور الزنا منهن فظاهر
الآية يقتضي كونه معلقا بمجموع الأمرين الإحصان والزنا لأن قوله فإذا أحصن فإن أتين شرط بعد شرط فيقتضي كون الحكم مشروطا
بهما معا فهذا إشكال قوي في الآية والجواب أنا نختار القسم الثاني فقوله أحصن ليس المراد منه جعل هذا الإحصان
شرطا لأن يجب فيهن الحد بل المعنى أن حد الزنا يغلظ عند التزوج فهذا إذا زنت وقد تزوجت فحدها
خمسون جلدة لا يزيد عليه فلأن يكون قبل التزوج هذا القدر أيضا أولى وهذا أيضا مما يجري المفهوم بالنص لأن عند حصول
ما يغلظ الحد لما وجب تخفيفه فلكان حالة فقدانه يجب هذا القدر عند ما لا يوجد ذلك المغلظ كان أولى المسألة
الثالثة الخوارج اتفقوا على إنكار الرجم وذلك بأنه لو ثبت لكان الواجب على الحرة المتزوجة لتبلغ الجلد والجواب عنه ما ذكرناه
في المسألة المتقدمة ثم الكلام فيه مذكور في سورة النور في تفسير قوله الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة
جلدة المسألة الرابعة أطال الفقهاء صيروا هذه الآية أصلا في نقصان حكم العبد عن حكم الحر في غير الحد وإن كان في
بالإجماع ثم قال تعالى ذلك لمن خشي العنت منكم وأجمعوا أن ذلك راجع إلى نكاح الإماء فيما ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات
لمن خشي العنت منكم والعنت هو الضرر الشديد الشاق قال تعالى فيما رخص فيه من مخالطة اليتامى والله يعلم المفسد من المصلح
ولو شاء الله لأعنتكم أي لشدد الأمر عليكم وقال ودوا ما عنتم أي تمنوا مشقتكم قد بدت البغضاء شديد قد
بدت البغضاء من أفواههم أي أحبوه أن يقعوا في الضرر الشديد والمفسرين فيه قولان أحدهما أن الشق الشديد العظيم ربما
أبعله على الزنا فيقع في الحد في الدنيا وفي العذاب العظيم في الآخرة فهذا هو العنت والثاني أن الشق الشديد والعزة العظيمة قد
يؤدي إلى الأمراض الشديدة أما في حق النساء فقد يؤدي إلى اختناق الرحم وأما في حق الرجال فقد يؤدي إلى أوجاع الوركين و
الظهر وأكثر العلماء على الوجه الأول لأنه هو اللائق ببيان القرآن قال تعالى وأن تصبروا خير لكم والله غفور رحيم وفيه مسألتان المسألة الأولى
المراد أن نكاح الإماء بعد رعاية شرائط الثلاثة أعني عدم القدرة على التزوج بالحرة وخوف العنت وكون الأمة المؤمنة الأولى
تركه لما بينا من المفاسد الحاصلة في هذا النكاح المسألة الثانية مذهب أبي حنيفة أن الاشتغال بالنكاح مطلقا أفضل من النوافل
سواء كان النكاح نكاح الحرة أو نكاح الأمة فهذه الآية نص صريح في بطلان قولهم فإن قالوا إنما لا نرجح نكاح الأمة على النافلة
ثم يسقط هذا الاستدلال لأن هذا التفصيل ما ثبت في حق بركتهم ثم إنه تعالى ختم الآية بقوله والله غفور رحيم وهذا
كالمؤكد لما ذكره أن الأولى ترك هذا النكاح لأنه تعالى ما أباحه لكم لاحتياجكم إليه فكان ذلك من باب المغفرة والرحمة قوله
تعالى يريد الله ليبين لكم ويهديكم سنن الذين من قبلكم ويتوب عليكم والله عليم حكيم وفيه مسائل المسألة الأولى

اللام في قوله ليبين لكم فيه وجهان الاول قالوا انه اقيم اللام مقام ان في اردت ان تذهب واردت لتذهب وامرتك ان
تقوم وامرتك لتقوم قال تعالى يريدون ليطفئوا نور الله يعني يريدون ان يطفئوا نور الله وقال وامرنا لنسلم لرب العالمين
والثاني ان الفعل في الاية اضمار والتقدير اراد الله هذه الاية ليبين لكم دينكم وشرعكم وكذا القول في سائر الايات التي ذكروها فقوله
ليطفئوا نور الله يعني يريدون كيدهم وعنادهم ليطفئوا وامرنا لنسلم المسألة الثانية قال بعض المفسرين قوله يريد الله ليبين لكم
ويهديكم سنن الذين من قبلكم وفيه قولان احدهما ان هذا دليل على ان كل ما بين تحريمه لنا من النساء في الايات المتقدمة
فقد كان الحكم كذلك ايضا في جميع الشرائع والملل الثاني انه ليس المراد ذلك بل المراد انه تعالى يهديكم سنن الذين من
قبلكم في بيان ما لكم فيه من المصلحة كما بينه لهم فان الشرائع والتكاليف وان كانت مختلفة في نفسها الا انها متفقة في باب
المصالح وفيه قول ثالث وهو ان المعنى ويهديكم سنن الذين من قبلكم من اهل الحق لتجتنبوا الباطل الحرام ثم قال ويتوب
عليكم قال القاضي معناه انه تعالى كما اراد منا نفس الطاعة فلا جرم بينها وازال الشبهة عنها كذلك وقع التقصير والتفريط
منا فيريد ان يتوب علينا لان المكلف قد يطيع ويستحق الثواب وقد يعصي فيحتاج الى التلافي بالتوبة واعلم ان في الاية اشكالا
وهو انه اما ان يكون الحق ما تقوله اهل السنة من ان فعل العبد مخلوق لله واما ان يكون الحق ما المشهور من ان فعل العبد ليس مخلوقا
لله والاية مشكلة على كلا القولين اما على القول الاول فلان على هذا القول كلما اراد الله فانه
يحصل فاذا اراد ان يتوب علينا وجب ان يحصل التوبة لكلنا ومعلوم انه ليس كذلك واما على القول الثاني فهو يريد منا
ان نتوب باختيارنا وفعلنا وقوله ويتوب عليكم مشعر بانه تعالى هو الذي يخلق التوبة فينا فهذه الاية مشكلة على كلا القولين
والجواب ان نقول ان قوله ويتوب عليكم صريح فانه تعالى هو الذي يفعل التوبة فينا والعقل ايضا مؤكد له لان التوبة عبارة
عن الندم في الماضي والعزم على المستقبل والندم والعزم من باب الارادات والارادة لا يمكن ارادتها مرة اخرى والا لزم التسلسل
فالارادة يمتنع ان يكون فعلا للانسان فعلمنا ان هذا الندم وهو العزم لا يحصلان الا بتخليق الله فصار هذا البرهان
العقلي الاعلى مخبرا ما اشعر به ظاهر القران وهو انه تعالى هو الذي يتوب علينا فاما قوله لو تاب علينا لحصلت هذه التوبة
فنقول قوله ويتوب عليكم خطاب مع الامة وقد تاب عليهم في نكاح الامهات والبنات وسائر المحرمات المذكورة في هذه الايات
وحصلت هذه التوبة لهم فزال هذا الاشكال ثم قال والله عليم حكيم باحوالكم في كل ما يفعله بكم ويحكم عليكم ثم قال والله يريد
ان يتوب عليكم ويريد الذين يتبعون الشهوات ان تميلوا ميلا عظيما وفيه مسألتان المسألة الاولى قيل المجوس كانوا يحلون
الاخوات وبنات الاخ والاخوات فلما حرمهن الله قالوا انكم تحلون بنت الخالة والعمة والعمة حرام فانكحوا ايضا بنات الاخ والاخت
فنزلت هذه الاية المسألة الثانية قال المعتزلة قوله والله يريد ان يتوب عليكم يدل على انه تعالى يريد التوبة من الكل والطاعة من
الكل قال اصحابنا هذا فاسد لانه تعالى علم من الفاسق انه لا يتوب وعلم انه مع توبته ضدان وذلك العلم ممتنع الزوال ومع وجوب اصل الضدين
كان ارادة الضد الاخر ارادة لما يمتنع وقوعه وايضا كان هو تعالى يريد التوبة من الكل ويريد الشيطان ان يميلوا ميلا عظيما

ثم يحصل

ثم يحصل مراد الشيطان لا مراد الرحمن فحينئذ نفاذ الشيطان في ملك الرحمن اتم من نفاذ الرحمن في ملك نفسه وهو محال فثبت
ان قوله يريد الله ان يتوب عليكم خطاب مع قوم معينين حصلت لهم هذه التوبة ثم قال تعالى يريد الله ان يخفف عنكم
فيه مسائل المسألة الاولى فيه قولان الاول ان المراد منه اباحة نكاح الامة عند الضرورة وهو قول مجاهد ومقاتل والثاني
انه عام في كل احكام الشرع وفي جميع ما يسره لنا وسهل علينا احسانا منه الينا ولم يثقل علينا التكليف كما ثقل
على بني اسرائيل ونظيره قوله ويضع عنهم اصرهم والاغلال التي كانت عليهم وقوله يريد الله بكم اليسر وقوله وما جعل عليكم في الدين من حرج
وقوله بعثت بالحنيفية السهلة السمحة المسألة الثانية قال القاضي هذا يدل على ان فعل العبد غير مخلوق لله اذ لو كان مخلوقا له
فاذا خلق فيه الكفر فكيف يقال انه لا يكلفه فهذا اعظم وجوه التثقيل ولا يخلق فيه الا الايمان فلا فائدة في تخليق العبد فعل الايمان
لان هذا اعظم وجوه التثقيل فاذا قال ويدل ايضا على ان تكليف ما لا يطاق غير واقع لان هذا اعظم وجوه التكليف والجواب عنه معارضة
بالعلم والداعي وهما اكثر ما ذكرناه ثم قال وخلق الانسان ضعيفا والمعنى انه تعالى لضعف الانسان خفف تكليفه ولم
يثقل والاظهر ان يحمل الضعف في هذا الموضع لا على ضعف الخلقة بل يحمل على كثرة الدواعي الى اتباع الشهوة واللذة فيصير
كالوجه الذي يضعف من احتمال الاشتغال فلما قلنا ان هذا الوجه اولى لان الضعيف في الخلقة والقوي ولو قويا فهو اعيه
الى الطاعة كان حكم القوي كحكم القوي في الخلقة والا اذا كان ضعيف الدواعي الى الطاعة صار في حكم الضعيف فان التاثير في
هذا الباب لضعف الداعية وقوتها لا لضعف البدن وقوته وهذا اخر كلام القاضي وهو كلام حسن بين لكنه يهدم اصله
وذلك لانه لما سلم ان المؤثر في وجود الفعل وعدمه قوة الداعية وضعفها فلنتامل ان العلم بان قوة الداعية وضعفها
لا بد لها من سبب فان كان ذلك الداعية امرا من العبد لزم التسلسل وان كان الكل من الله فذلك هو الحق الذي لا محيد عنه ويبطل
القول بالاعتزال بالكلية المسألة الثالثة روي عن ابن عباس انه قال ثماني ايات في سورة النساء هي خير لهذه الامة مما طلعت عليه
الشمس وغربت يريد الله ليبين لكم والله يريد ان يتوب عليكم يريد الله ان يخفف عنكم ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه
ان الله لا يغفر ان يشرك به ان الله لا يظلم مثقال ذرة ومن يعمل سوءا او يظلم نفسه ما يفعل الله بعذابكم وقوله تعالى الا
مصنف هذا الكتاب الفقير اجعلنا بفضلك ورحمتك اهلا لها يا اكرم الاكرمين ويا ارحم الراحمين النوع الثامن من التكاليف المذكورة
في هذه السورة قوله يا ايها الذين امنوا لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض منكم اعلم ان في كيفية النظم وجوها
الاول انه تعالى لما شرح كيفية التصرف في النفوس بسبب النكاح ذكر بعده كيفية التصرف في الاموال الثاني قال القاضي لما ذكر
ابتغاء النكاح بالاموال وامرنا بايفاء المهر والنفقات بين من بعد كيف يحل التصرف في الاموال فقال يا ايها الذين امنوا
لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل وفي الاية مسائل المسألة الاولى انه تعالى خص الاكل ههنا بالذكر وان كانت سائر التصرفات
الواقعة على الوجه الباطل محرمة لما ان المقصود الاعظم من الاموال الاكل ونظيره قوله تعالى ان الذين ياكلون اموال اليتامى
ظلما المسألة الثانية ذكروا في تفسير الباطل وجهين الاول انه اسم لكل ما لا يحل في الشرع كالربا والغصب والسرقة والخيانة و

وشهادة الزور واخذ المال باليمين الكاذبة وبجحد الحق وعندي ان حمل الاية على هذا الوجه يقتضي كونها مجملة لكن قال بعضهم
انها منسوخة قال لما نزلت هذه الاية تحرج الناس من ان ياكلوا عند احد شيئا وشق ذلك على الخلق فنسخه الله تعالى
في سورة النور ليس عليكم جناح ان تاكلوا من بيوتكم والاية فهذه الاية ان فسرنا الباطل بما ذكرناه تحريم الصدقات والهبات
ويمكن ان يقال هذا ليس بنسخ وانما هو تخصيص ولهذا روى الشعبي عن علقمة عن ابن مسعود انه قال هذه الاية محكمة ما نسخت
الى يوم القيمة المسئلة الثالثة لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل يدخل تحته اكل مال الغير بالباطل واكل مال نفسه بالباطل لان قوله اموالكم
يدخل فيه القسمان معا كقوله ولا تقتلوا انفسكم يدل على النهي عن قتل غيره وعن قتل نفسه بالباطل اما اكل مال نفسه
بالباطل فهو انفاقه في معاصي الله واما اكل مال الغير بالباطل فقد عددناه ثم قال تعالى الا ان تكون تجارة عن تراض منكم وفيه مسائل
المسئلة الاولى قرا عاصم وحمزة والكسائي تجارة بالنصب والباقون بالرفع اما من نصب فعلى كان ناقصة والتقدير الا ان يكون
التجارة تجارة واما من رفع فعلى كان تامة والتقدير الا ان
توجد وتحصل تجارة قال الواحدي والاختيار الرفع لان من نصب فعلى اضمار التجارة فقال تقديره الا ان يكون التجارة
والاضمار قبل الذكر ليس بقوي وان كان جائزا المسئلة الثانية قوله الا فيه وجهان الاول انه استثناء منقطع لان التجارة عن تراض
ليس من جنس اكل المال بالباطل فكان الا هنا بمعنى لكن يجعل كله التجارة عن تراض الثاني من الناس من قال الاستثناء
متصل واضمر شيئا فقال التقدير لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل وان تراضيتم كالربا وغيره الا ان تكون تجارة عن تراض واعلم
انه كما يحل المستفاد من التجارة فقد يحل ايضا المال المستفاد من الهبة والوصية والارث واخذ الصدقات والمهر واروش
الجنايات فان اسباب الملك كثيرة سوى التجارة فان قلنا ان كلمة الا استثناء منقطع فلا اشكال لانه تعالى ذكر ههنا سببا
واحدا من اسباب الملك ولم يذكر سائرها لا بالنفي ولا بالاثبات وان قلنا استثناء متصل كان ذلك حكما بان غير التجارة لا يفيد
الحل فعند هذا لا بد اما من النسخ او التخصيص المسئلة الثالثة قال الشافعي النهي في المعاملات يدل على البطلان وقال ابو
حنيفة لا يدل عليه واحتج الشافعي على صحة قوله بوجوه احدها ان جميع الاموال مملوكة لله تعالى فاذا اذن لبعض عبيده في
بعض التصرفات كان ذلك جاريا مجرى ما اذا وكل الانسان وكيلا في بعض التصرفات ثم ان الوكيل اذا تصرف على خلاف
قول الموكل فذلك غير منعقد بالاجماع فاذا كان التصرف الواقع على خلاف قول المالك الحقيقي غير منعقد كان اولى
وثانيها ان هذه التصرفات الفاسدة اما ان يكون مستلزمة لدخول المنهي عنه في الوجود واما ان لا يكون فان كان الاول
وجب القول ببطلانها قياسا على التصرفات الباطلة والجامع السعي في ان لا يدخل منشا النهي في الوجود وان كان الثاني وجب
القول بصحتها قياسا على التصرفات الصحيحة والجامع كونها تصرفات خالية عن المفسدة فثبت انه لا بد من وقوع التصرف
احد هذين الوجهين فاما القول بتصرف لا يكون صحيحا ولا باطلا فمحال وثالثها ان قوله لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين كقوله
الخبر كان هذا نهيا عن اللفظ ولكنه نسخ للشرعية فكذا الاول واذا كان ذلك نسخا للشرعية بطل كونه مفيدا للحكم المسئلة الرابعة

قال ابو

قال ابو حنيفة خيار المجلس غير ثابت وعقد المعاوضات المحضة وقال الشافعي ثابت احتج ابو حنيفة بالنصوص والمعقول اما النصوص فهذه
الاية فان قوله الا ان يكون تجارة عن تراض منكم يقتضي الحل عند حصول التراضي سواء حصل التفرق او لم يحصل وثانيها قوله
اوفوا بالعقود فالزم كل عاقد الوفاء بما عقد على نفسه وثالثها قوله لا يحل مال امرئ مسلم الا بطيبة من نفسه وقد حصلت
الطيبة هنا بعقد البيع فوجب ان يحصل الحل ورابعها قوله من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يقبضه وخامسها قوله
انه نهى عن بيع الطعام حتى يجري فيه الصاعان ولم يشترط فيه الافتراق وسادسها قوله لا يجزي ولد عن والده الا ان يجده مملوكا
فيشتريه فيعتقه واتفقوا على انه كما اشتراه يحصل العتق وذلك يدل على انه يحصل الملك بمجرد العقد قال الشافعي
نسلم عموم هذه النصوص لكنه يعود انتم اسم خيار الرؤية وشرط الخيار بالحديث واتفق المحدثون على ضعفه فنحن
ايضا نثبت خيار المجلس بحديث اتفق علماء الحديث على قبوله وهو قوله المتبايعان كل واحد منهما بالخيار ما لم يتفرقا
ثم ان اصحاب ابي حنيفة يجيبون عن هذا الخبر بانها مذكورة في الخلافيات ثم قال ولا تقتلوا انفسكم واتفقوا على ان هذا
نهي عن ان يقتل بعضهم بعضا وانما قال انفسكم لقوله المؤمنون كنفس واحدة ولان العرب يقولون قتلنا ورب الكعبة
اذا قتل بعضهم لان قتل بعضهم يجري مجرى قتلهم واختلفوا في ان هذا الخطاب هل هو نهي لهم عن قتلهم انفسهم فانكره بعضهم وقال
ان المؤمن مع ايمانه لا يجوز ان ينهى عن قتل نفسه لانه ملجأ الى ان لا يقتل نفسه وذلك لان الصارف عنه في الدنيا قائم وهو
استحقاق العقاب العظيم واذا كان الصارف خالصا امتنع منه ان يفعل ذلك واذا كان كذلك لم يكن في النهي عنه
فائدة وانما يمكن ان يذكر هذا النهي فيمن يعتقد ما يعتقده اهل الهند وذلك لا يتاتى في المؤمن ويمكن ان يجاب عنه بان المؤمن مع
كونه مؤمنا بالله واليوم الاخر قد يلحقه من الغم والاذية ما يكون القتل عليه اسهل من ذلك ولهذا نرى كثيرا من المسلمين قد يقتلون
انفسهم لمثل البلاء الذي ذكرناه واذا كان كذلك كان في النهي عنه فائدة وايضا ففيه احتمال آخر كانه قيل لا تفعلوا ما تستحقون
به القتل من الردة والزنا بعد الاحصان ثم بين تعالى انه رحيم لعباده ولاجل رحمته نهاكم عن كل ما تستوجبون به مشقة
او محنة وقيل انه تعالى امر بني اسرائيل بقتلهم انفسهم ليكون توبة لهم وتمحيصا لخطاياهم وكان بكم يا امة محمد رحيما
حيث لم يكلفكم تلك التكاليف الصعبة ثم قال تعالى ومن يفعل ذلك عدوانا وظلما فسوف نصليه نارا وكان ذلك على الله يسيرا
وفيه مسائل المسئلة الاولى اختلفوا في ان قوله ومن يفعل ذلك الى ماذا يعود على وجوه الاول قال عطاء انه خاص في قتل
النفس المحرمة لان الضمير يجب عوده الى اقرب المذكورات الثاني قال الزجاج انه عائد الى قتل النفس واكل المال بالباطل لانهما
مذكوران في اية واحدة الثالث قال ابن عباس انه عائد الى كل ما نهى الله عنه من اول هذه السورة الى هذا الموضع المسئلة
الثانية انما قال ومن يفعل ذلك عدوانا وظلما لان في جملة ما تقدم قتل البعض للبعض وقد يكون ذلك حقا كما في القود وغيرها
فلهذا السبب شرط فيه ذلك الوعيد المسئلة الثالثة قال المعتزلة هذه الاية دالة على القطع بوعيد اهل الصلاة قالوا
وقوله فسوف نصليه نارا وان كان لا يدل على التخليد الا ان كل من قطع بوعيد الفساق قال الا ان كل من قطع بوعيدهم

الفساق قال بتخليدهم فيلزم من ثبوت احدهما ثبوت الاخر لانه لا قائل بالفرق بين العدوان وبين الظلم دفعا للتكرير
فيحمل الظلم على ما اذا كان قصده التعدي على تكاليف الله ولا شك ان من كان كذلك كان كافرا لا يقال انه تعالى وصفهم
بالايمان فقال يا ايها الذين امنوا فكيف يمكن ان يقال المراد بهم الكفار لانا نقول مذهبكم ان من دخل تحت هذا الوعيد
لا يكون مؤمنا البتة فلا بد على المذهبين ان نقول انهم كانوا مؤمنين ثم لما اتوا بهذه الافعال ما بقوا على صفة الايمان
فاذا كان لا بد لكم من القول بهذا الكلام فلم لا يجوز مثله في تقرير ما قلناه ثم انه تعالى ختم الاية فقال و
كان ذلك على الله يسيرا واعلم ان جميع الممكنات بالنسبة الى قدرة الله على السوية وح يمتنع ان يقال ان بعض الافعال
ايسر عليه من بعض بل هذا الخطاب نزل على وفق المتعارف فيما بيننا كقوله وهو اهون عليه او يكون معناه المبالغة
في التهديد وهو ان احدا لا يقدر على الهرب منه ولا الامتناع عليه ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وندخلكم
مدخلا كريما اعلم انه تعالى لما قدم ذكر الوعيد اتبعه بتفصيل ما يتعلق به فذكر هذه الاية وفيه مسائل المسألة الاولى من الناس من قال
جميع الذنوب والمعاصي كبائر وروى سعيد بن جبير عن ابن عباس انه قال كل شيء عصي الله فيه فهو كبيرة فمن عمل شيئا منها
فليستغفر الله فان الله لا يخلد في النار من هذه الامة الا راجعا عن الاسلام او جاحدا فريضة او مكذبا بالقدر واعلم ان هذا
القول ضعيف لوجوه الحجة الاولى هذه الاية فان الذنوب لو كانت باسرها كبائر لم يصح الفصل بين ما يكفر باجتناب
الكبائر وبين الكبائر الحجة الثانية قوله تعالى وكل صغير وكبير مستطر وقوله لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها الحجة الثالثة
ان الرسول صلى الله عليه وسلم نص على ذنوب باعيانها انها كبائر كقوله الكبائر الاشراك بالله واليمين الغموس وعقوق الوالدين وقتل النفس وذلك يدل
على ان فيها ما ليس من الكبائر الحجة الرابعة قوله تعالى وكره اليكم الكفر والفسوق والعصيان وهذا صريح في ان المنهيات
اقسام ثلثة اولها الكفر وثانيها الفسوق وثالثها العصيان فلا بد من فرق بين الفسوق وبين العصيان ليصح العطف
وما ذاك الا لما ذكرنا من الفرق بين الكبائر والصغائر فالكبائر هي الفسوق والصغائر هي العصيان واحتج ابن عباس بان الذنب
انما يكبر بوجهين احدهما كثرة نعم من عصي فيه والثاني جلالة من عصي فيه فاذا اعتبرنا الاول فنعم الله غير متناهية
كما قال وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها واذا اعتبرنا الثاني فهو اجل الموجودات واعظمها وعلى التقديرين وجب
ان يكون عصيانه في غاية الكبر فثبت ان كل ذنب فهو كبيرة والجواب من وجهين الاول كما انه اجل الموجودات واشرفها
فكذلك هو ارحم الراحمين واكرم الاكرمين واغنى الاغنياء عن طاعة المطيعين وعن ذنوب المذنبين وكل ذلك يوجب خفة الذنب
الثاني هب ان الذنوب كلها كبائر من حيث انها ذنوب لكن بعضها اكبر من بعض وذلك يوجب التفاوت واذا ثبت ان الذنوب
على قسمين بعضها صغائر وبعضها كبائر فالقائلون بذلك فريقان منهم من قال الكبيرة تتميز عن الصغيرة في نفسها وذاتها
ومنهم من قال هذا الامتياز انما يحصل لا في ذواتها بل بحسب فاعليها ونحن نشرح كل واحد من هذين القولين اما القول الاول فالذاهبون
اليه القائلون به اختلفوا اختلافا شديدا ونحن نشير الى بعضها فالاول قال ابن عباس كل ما جاء في القران مقرونا بذكر الوعيد

فهو كبيرة

فهو كبيرة نحو قتل النفس المحرمة وقذف المحصنة والزنا واكل مال اليتيم والفرار من الزحف الثاني قال ابن مسعود افتحوا
سورة النساء فكل شيء نهى الله عنه حتى ثلث وثلثين اية فهو كبيرة ثم قال مصداق ذلك ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه الاية الثالث
قال قوم كلما جاء في القران مقرونا بالوعيد فهو كبيرة يقتضي ان يكون كل ذنب كبيرا وقد ابطلناه واما الثاني فهو ايضا ضعيف
لان الله تعالى ذكر كثيرا من الكبائر في سائر السور فلا معنى لتخصيصها بهذه السورة واما الثالث فضعيف ايضا لانه ان
اراد بالعمد انه ليس بساه عن فعله فهذا هو الذي نهى الله عنه فيجب على هذا ان يكون كل ذنب كبيرا وقد ابطلناه
وان اراد بالعمد ان يفعل المعصية مع العلم بانها معصية فمعلوم ان اليهود والنصارى يكفرون بمحمد وهم لا يعلمون
انه معصية وهو مع ذلك كفر وكبير فبطلت هذه الوجوه الثلثة وذكر الشيخ الغزالي في منتخبات كتاب احياء علوم الدين
فصلا طويلا في الفرق بين الكبائر والصغائر فقال هذا كله تردد من قال الكبائر تمتاز عن الصغائر بحسب ذواتها وانفسها
واما القول الثاني وهو قول من يقول الكبائر تمتاز عن الصغائر بحسب اعتبار فاعليها فهؤلاء هم الذين يقولون لكل طاعة قدر
من الثواب ولكل معصية قدر من العقاب فاذا اتى الانسان بطاعة استحق بها ثوابا واذا اتى بمعصية استحق بها عقابا فهنا
الحال بين ثواب الطاعة وعقاب المعصية بحسب القسمة العقلية يقع على ثلثة اوجه احدها ان يتعادلا ويتساويا وهذا كان
محالا بحسب التقسيم العقلي الا انه دل الدليل السمعي على انه لا يوجد لانه تعالى قال فريق في الجنة وفريق في السعير ولو وجد مثل
هذا المكلف وجب ان لا يكون في الجنة ولا في السعير الثاني ان يكون ثواب طاعته ازيد من عقاب معصيته وح ينحبط ذلك
العقاب بما يساويه من الثواب ويفضل من الثواب شيء ومثل هذه المعصية هي الصغيرة وهذا الانحباط هو المسمى بالتكفير
وبهذا الكلام ظهر الفرق بين الكبيرة والصغيرة واعلم ان هذا الكلام مبني على اصول كلها باطلة عندنا اولها ان هذا مبني على ان الطاعة
يوجب ثوابا والمعصية يوجب عقابا وذلك باطل لانا بينا في كثير من مواضع هذا الكتاب ان صدور الفعل من العبد لا يكون
الا اذا خلق الله فيه داعية توجب ذلك الفعل ومتى كان الامر كذلك امتنع كون الطاعة موجبة للثواب وكون المعصية
موجبة للعقاب وثانيها بتقدير ان يكون الامر كذلك الا انا نعلم ببديهة العقل ان من اشتغل بتوحيد الله وتقديسه وخدمته
وطاعته سبعين سنة فان ثواب مجموع هذه المدة الطويلة اكثر بكثير من عقاب شرب قطرة واحدة من الخمر مع ان الامة مجمعة
على ان شرب هذه القطرة من الكبائر فان احبطوا وقالوا بل عقاب شرب هذه القطرة ازيد من ثواب الايمان والتوحيد وجميع الطاعات
سبعين سنة فقد ابطلوا اصل انفسهم فانهم انما بنوا هذه المسائل على مسالة الحسن والقبح العقليين ومن الامور المقررة
في العقول ان من جعل عقاب هذا القدر من الجناية ازيد من ثواب تلك الطاعة العظيمة فهو ظالم وهذا حكم العقل في
هذا الموضع فقد ابطلوا اصل انفسهم القول بتحسين العقل وتقبيحه وح يبطل عليهم كل هذه القواعد وثالثها ان نعم الله
تعالى كثيرة وسابقة على طاعات العبيد وتلك النعم السابقة توجب هذه الطاعات فاداؤها واجب بالنعم السابقة
ومثل هذا لا يوجب في المستقبل شيئا اخر واذا كان كذلك وجب ان لا يكون شيء من الطاعات موجبا لثواب اصلا واذا كان كذلك

وكل معصية يؤتى بها فان عقابها يكون ازيد من ثواب فاعلها فوجب ان يكون جميع المعاصي كبائر وذلك ايضا يبطل ان بعضها
ان هذا الكلام مبني على القول بالاحباط وقد ذكرنا الوجوه الكثيرة في ابطال القول بالاحباط في سورة البقرة فثبت ان
هذا الذي ذهب المعتزلة اليه في الفرق بين الكبيرة والصغيرة قول باطل والله الموفق المسئلة الثانية اختلف الناس في ان الله
هل ميز جملة الكبائر عن جملة الصغائر ام لا فقال الاكثرون انه تعالى لم يميز جملة الصغائر عن الكبائر لانه تعالى لما بين في هذه الآية
ان الاجتناب عن الكبائر يوجب تكفير الصغائر فاذا عرف العبد ان الكبائر ليست الا هذه الاصناف المخصوصة عرف انه متى
احترز عنها صارت صغائره مكفرة فكان ذلك اغراء له بالاقدام على تلك الصغائر والاغراء بالقبيح لا يليق بالحكمة اما اذا
لم يميز الله الكبائر عن كل الصغائر ولم يعرف في شيء من الذنوب انه صغيرة فلا ذنب يقدم عليه الا ويجوز كونه كبيرة فيكون ذلك
زاجرا له عن الاقدام عليه قالوا ونظيره هذا في الشريعة اخفاء الصلوة الوسطى في الصلوات وليلة القدر في ليالي رمضان
وساعة الاجابة في ساعات يوم الجمعة ووقت الموت في جملة الاوقات والحاصل ان هذه القاعدة تقتضي ان لا يبين
الله في شيء من الذنوب انه صغيرة وان لا يبين ان الكبائر ليست الا كذا وكذا فانه لو بين ذلك لكان ما عداها صغيرة
فيصير الصغيرة معلومة ولكن يجوز ان يبين في بعض الذنوب انه كبيرة روي انه عم قال ما تعدون الكبائر فقالوا الله
ورسوله اعلم فقال الاشراك بالله وقتل النفس المحرمة وعقوق الوالدين والفرار من الزحف والسحر واكل الربوا
وقذف المحصنات الغافلات وعن عبد الله بن عمر انه ذكرها وزاد فيها استحلال آمين البيت الحرام وشرب الخمر وعن ابن مسعود
انه زاد فيها القنوط من رحمة الله واليأس من روح الله والامن من مكر الله وذكر عن ابن عباس انها سبعة فقال هي الى السبعين
اقرب وفي رواية اخرى الى السبعمائة اقرب والله اعلم المسئلة الثالثة احتج ابو القاسم الكعبي بهذه الآية على القطع بوعيد
اصحاب الكبائر فقال قد كشف الله بهذه الآية الشبهة في الوعيد لانه تعالى بعد ان قدم ذكر الكبائر بين ان من اجتنبها كفر
عنه سيئاته فهذا يدل على انهم اذا لم يجتنبوها فلا تكفر ولو جاز ان يغفر لهم تعالى الكبائر والصغائر من غير توبة لم يصح هذا الكلام
والجواب لاصحابنا عنه وجوه الاول انكم اما ان تستدلوا بهذه الآية من حيث انه تعالى لما ذكر انه اجتناب الكبائر يكفر السيئات
وجب ان عند عدم اجتناب الكبائر لا يكفرها لان تخصيص الشيء بالذكر يدل على نفي الحكم عما عداه وهذا باطل لان عند المعتزلة
هذا الاصل باطل وعندنا انه دلالة ظنية ضعيفة واما ان تستدلوا به من حيث ان المعلق بكلمة ان على الشيء عدم عند عدم ذلك الشيء
وهذا ايضا ضعيف ويدل عليه آيات احديها قوله واشكروا لله ان كنتم اياه تعبدون والشكر واجب سواء عبد الله او لم
يعبد وثانيها قوله فان امن بعضكم بعضا فليؤد الذي اؤتمن امانته واداء الامانة واجب سواء ائتمنه او لم يفعل ذلك
وثالثها فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان والاستشهاد بالرجل والمرأتين جائز سواء حصل الرجلان او لم يحصل ورابعها
فان لم تجدوا كاتبا فرهان مقبوضة والرهن مشروع سواء وجد الكاتب او لم يوجد وخامسها ولا تكرهوا فتياتكم على
البغاء ان اردن تحصنا والاكراه على البغاء محرم سواء اردن التحصن او لم يردن وسادسها فان خفتم الا تقسطوا في اليتامى

فانكحوا

فانكحوا ما طاب لكم من النساء والنكاح جائز سواء حصل الخوف او لم يحصل وسابعها ليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم
والقصر جائز سواء حصل الخوف او لم يحصل وثامنها فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك والثلثان كما انه حق الثلث فهو حق
حق الثنتين وتاسعها قوله وان خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما من اهله وحكما من اهلها وذلك جائز سواء حصل الخوف او لم يحصل وعاشرها
قوله ان يريدا اصلاحا يوفق الله بينهما وقد يحصل التوفيق بدون ارادتهما والحادية عشر قوله ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف ثم انه
وقد يحصل الغفران بدون ذلك الانتهاء فهذا الجنس من الآيات فيه كثرة تنبه ان المعلق بكلمة ان على الشيء لا يلزم ان يكون
الشرط والعجب ان مذهب القاضي عبد الجبار في اصول الفقه هو ان المعلق بكلمة ان على الشيء لا يكون عدما عند عدم ذلك
الشيء ثم انه في التفسير يستحسن استدلال الكعبي بهذه الآية وذلك يدل على ان حب الانسان لمذهبه قد يلقيه فيما لا ينبغي الوجه
الثاني من الجواب قال ابو مسلم الاصفهاني ان هذه الآية انما جاءت عقيب الآية التي نهى فيها عن نكاح المحرمات وعن عضل النساء
واخذ اموال اليتامى وغير ذلك فقال الله ان تجتنبوا هذه الكبائر التي نهيناكم عنها كفرنا عنكم ما كان منكم في ارتكابها سالفا
واذا كان هذا الوجه محتملا لم يتعين حمله على ما ذكره المعتزلة وطعن القاضي في هذا من وجهين الاول ان قوله ان تجتنبوا
كبائر ما تنهون عنه يقصر على المذكور المتقدم لا يجوز لانه عام وقوله ان تجتنبوا انما هو في المستقبل هذه المحرمات يكفر الله
ما حصل منها في الماضي كلام بعيد لا يمتنع حال من شرع اثنين اما ان يكونا هذا بمنزلة ما تقدم والتوبة قد كانت فقال القاضي
ذلك الاجتناب بهذه الكبائر ولا يكون قد تاب عما تقدم لم يكفر ما تقدم فثبت ان الاجتناب بهذه الكبائر يوجب تكفير السيئات هذا ما
في تفسيره والجواب عن الاول انا لا ندعي القطع بان قوله ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه محمول على ما تقدم ذكره لكنا نقول
انه محتمل ومع هذا الاحتمال لا يتعين حمل الآية على ما ذكره وعن الثاني ان قوله متى اجتنب هذه الكبائر يوجب تكفير هذه
السيئات سؤال لا يدل على فساد هذا القسم وبهذا القدر لا يبطل هذا الاحتمال واذا حصل بطل ما ذكرتم من الاستدلال الوجه
الثالث من الجواب عن هذا الاستدلال هو انا اعطينا جميع ما ذكرتم لم يكن في الآية زيادة على ان من لم يجتنب الكبائر لم يكفر سيئاته
وحظ هذه الآية عامة في الوعيد ليست قليلة فما ذكرناه وجها عن سائر العمومات كان جوابا عن تمسكهم بهذه الآية فلا
ارى لهذه الآية مزيد خاصية في هذا الباب واذا كان كذلك لم يبق لقول الكعبي ان الله قد كشف الشبهة بهذه الآية عن هذه
المسئلة وجه الوجه الرابع ان هذه الكبائر قد يكون فيها ما يكون كبيرا بالنسبة الى غيره لكنا القول في الصغائر الا ان الذي
يحكم بكونه كبيرا على الاطلاق هو الكفر واذا ثبت هذا فلم لا يجوز ان يكون المراد بقوله ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه المراد به الكفر
وذلك لان الكفر انواع منها الكفر بالله وباسمائه وباليوم الآخر وبشرائعه فكان المراد ان من اجتنب عن الكفر كان ما وراءه
مغفورا وهذا الاحتمال منطبق على قوله الصريح قوله ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء واذا كان هذا
محتملا بل ظاهرا سقط استدلالهم المسئلة الرابعة قالت المعتزلة ان عند اجتناب الكبائر يجب غفران الصغائر وعندنا انه لا
يجب على الله شيء بل كل ما يفعله فهو فضل واحسان وقد تقدم ذكر دلائل هذه المسائل قوله تعالى وندخلكم مدخلا كريما قرئ

مسئلتان المسئلة الاولى قرأ المفضل عن عاصم يكفر ويدخلكم بالياء فيهما على ضمير الغائب والباقون بالنون على سبيل الالتفات في
الوعد وقرأ نافع مدخلا بفتح الميم وفي الحج مثله والباقون بالضم ولم يختلفوا في مدخل صدق فبالفتح المراد موضع الدخول
وبالضم المراد المصدر وهو الادخال ويدخلكم ادخالا كريما وصف الادخال بالكريم بمعنى ان ذلك الادخال يكون مقرونا بالكرم على
خلاف من قال الله فيهم الذين يحشرون على وجوههم الاية المسئلة الثانية ان تجتنبوا الاجتناب عن الكبائر لا يوجب تكفير الصغائر لابد
معه من الطاعات فالتقدير ان اتيتم بجميع الواجبات واجتنبتم عن جميع الكبائر كفرنا عنكم بقية السيئات وادخلناكم الجنة
ومن الظاهر ان عدم السبب الواحد لا يوجب عدم المسبب مع قيام السبب الاخر الاقوى وهو فضل الله وكرمه ورحمته فيكفر الجميع
والله اعلم قوله تعالى ولا تتمنوا ما فضل الله به بعضكم على بعض اعلم ان في النظم وجهين الاول قال القفال انه تعالى لما نهاهم في الاية
المتقدمة عن اخذ الاموال بالباطل وعن قتل النفوس فما امرهم في هذه الاية بما سهل عليهم ليحصل الاحتراز عن الظلم في النفوس والاموال الوجه الثاني
ذكر في الظلم من اخذ المال بالباطل وقتل النفس من اعمال الجوارح فامرهم ها هنا بترك التعرض لها بالقلب كالحسد والحقد
من اعمال الباطن فامر بترك التمني ليصير الباطن طاهرا عن الاخلاق الذميمة وهو الطريق المجمهور ثم في الاية مسائل المسئلة
الاولى التمني عندنا عبارة عن ارادة ما يعلم او يظن انه لا يكون ولهذا قلنا انه تعالى لو اراد من الكافر ان يؤمن مع علمه بانه لا يؤمن
لكان متمنيا وقالت المعتزلة التمني هو قول القائل لمن دونه ليت كذا او ليته لم يوجد كذا وهذا بعيد لان مجرد اللفظ اذا لم يكن
لمعنى لا يكون تمنيا بل لابد له من معنى هذا اللفظ ولا معنى له الا ما ذكرناه من ارادة ما يعلم او يظن انه لا يكون المسئلة الثانية
اعلم ان مراتب السعادات اما نفسانية او بدنية واما خارجية اما السعادات النفسانية فنوعان احدهما ما يتعلق بالقوة النظرية وهو
الذكاء التام والحدس الكامل والمعارف الزائدة على معارف الغير بالكمية والكيفية وثانيهما ما يتعلق بالقوة العملية وهي العفة التي هي وسط بين الخمود
والفجور والشجاعة التي هي وسط بين التهور والجبن واستعمال الحكمة العملية التي هي وسط بين البله والجربزة ومجموع هذه الاحوال
هو العدالة واما السعادة البدنية فالصحة والجمال والعمر الطويل في ذلك مع اللذة والبهجة واما السعادة الخارجية فهي كثرة
الاولاد الصلحاء وكثرة العشائر وكثرة الاصدقاء والاعوان والرياسة التامة ونفاذ القول وكونه محببا الى الخلق حسن الذكر
فيهم مطاع الامر فهذا هو الاشارة الى مجامع السعادات وبعضها نظرية لا سبيل للكسب فيه وبعضها كسبية وهو الذي يكون
كسبيا متى تأمل العاقل فيه وجده اثر محض عطاء الله فانه لولا ترجيح الدواعي وازالة العوائق وتحصيل الموجبات ولا
فلا سبب يكتسب الحدود السوي ... ويكون ... والوصول الى المطلوب فهذا هو اقسام السعادات التي
يفضل الله بعضهم على بعض فيها المسئلة الثالثة ان الانسان اذا شاهد انواع الفضائل حاصلة لانسان ووجد نفسه خاليا
من جملتها او اكثرها فحينئذ يتألم قلبه ويتشوش خاطره ثم يعرض ها هنا حالتان احدهما ان يتمنى زوال تلك السعادات عن ذلك الانسان
حصول مثلها له اما الاول فهو الحسد المذموم لان المقصود الاول لمدبر العالم وخالقه الاحسان الى عبيده والجود اليهم وافاضة
انواع الكرم عليهم فمن تمنى زوال ذلك فكأنه اعترض على الله فيما هو المقصود بالقصد الاول من خلق العالم وايجاد المكلفين وايضا

ربما اعتقد

ربما اعتقد في نفسه انه احق بتلك النعم من ذلك الانسان فيكون هذا اعتراضا على الله وقدحا في حكمته وكل ذلك مما يلقيه في الكفر
وظلمات البدعة ويزيل عن قلبه نور الايمان وكما ان الحسد سبب للفساد في الدين فكذلك هو سبب للفساد في الدنيا فانه يقطع
المحبة والموالاة ويقلب كل ذلك الى اضدادها فلهذا السبب نهى الله عباده فقال ولا تتمنوا ما فضل الله به بعضكم على بعض واعلم
ان السبب المانع من هذا الحسد يختلف باختلاف اصول الاديان اما على مذهب اهل السنة والجماعة فهو انه تعالى فعال لما
يريد لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون فلا اعتراض عليه في فعله ولا لاحد في منازعته وكل شيء صنعه ولا علة لصنعه واذا
كان الامر كذلك فقد انسد باب القيل والقال مسدود وطريق الاعتراض مردود واما على مذهب المعتزلة فهذا الطريق ايضا
مسدود لانه تعالى علام الغيوب فهو اعرف بخلقه بوجوه المصالح ودقائق الحكم ولهذا المعنى قال ولو بسط الله الرزق
لعباده لبغوا في الارض وعلى التقديرين فلا بد لكل عاقل من الرضا بقضاء الله ولهذا المعنى حكى الرسول عن رب العزة انه قال من استسلم
بقضائي ولم يصبر على بلائي ولم يشكر على نعمائي كتبته صديقا وبعثته يوم القيامة مع الصديقين ومن لم يرض بقضائي ولم يصبر على بلائي ولم
يشكر على نعمائي فليطلب ربا سواي فهذا هو الكلام فيما اذا تمنى زوال تلك النعمة عن ذلك الانسان وعلى هذا روي عن
ابن سيرين عن ابي هريرة قال قال رسول الله لا يخطب الرجل على خطبة اخيه المسلم ولا يسوم على سوم اخيه ولا تسأل المرأة طلاق
اختها لتقوم مقامها فان الله هو رازقها والمقصود من كل ذلك المبالغة في المنع من الحسد واما اذا لم يتمن ذلك بل تمنى
حصول مثلها له فمن الناس من جوز ذلك الا ان المحققين قالوا انه لا يجوز لان تلك النعمة ربما كانت مفسدة في حقه
في الدين ومضرة عليه في الدنيا فلهذا السبب قال المحققون انه لا يجوز للانسان ان يقول اللهم اعطني دارا
مثل دار فلان وزوجة مثل زوجة فلان بل ينبغي ان يقول اللهم اعطني ما يكون صلاحا في ديني ومعادي ومعاشي
فاذا تأمل الانسان كثيرا لم يجد دعاء احسن مما ذكره الله في القرآن تعليما لعباده وهو قوله ربنا آتنا في الدنيا حسنة
وفي الآخرة حسنة وروى قتادة عن الحسن انه قال لا يتمن احد المال فلعل هلاكه في ذلك المال كما في حق ثعلبة
هو المراد من قوله في هذه الاية واسألوا الله من فضله المسئلة الرابعة ذكروا في سبب النزول وجوها الاول ان ام
سلمة قالت يا رسول الله يغزو الرجال ولهم من الميراث ضعف ما لنا فليتنا كنا رجالا فنزلت الاية الثاني قال السدي
لما نزلت اية المواريث قال الرجال نرجو ان نفضل على النساء كما فضلنا في الميراث وقال النساء نرجو ان يكون الوزر
علينا نصف ما على الرجال كما في الميراث فنزلت الاية الثالث لما جعل الله الميراث للذكر مثل حظ الانثيين قالت
النساء نحن احوج لانا ضعفاء وهم اقدر على طلب المعاش فنزلت الاية الرابع اتت وافدة النساء الى رسول الله
وقالت رب الرجال والنساء واحد وانت الرسول الينا واليهم وابونا ادم وامنا حواء فما السبب في ان الله يذكر الرجال
ولا يذكرنا فنزلت الاية فقالت وقد سبقنا الرجال بالجهاد فما لنا فقال ان للحامل منكن اجر الصائم القائم
فاذا ضربها الطلق لم يدر احد ما لها من الاجر فاذا ارضعت كان لها بكل مصة اجر احياء نفس ثم قال تعالى للرجال

نصيب مما اكتسبوا وللنساء نصيب مما اكتسبن واعلم انه يمكن ان يكون المراد منه ما يتعلق باحوال الدنيا وان يكون
ما يتعلق بهما اما الاحتمال الاول ففيه وجوه الاول ان يكون المراد لكل فريق نصيبه مما اكتسب من نعيم الدنيا فينبغي
ان يرضى بما قسم الله له الثاني لكل نصيب مقدر من الميراث على ما حكم الله به فوجب ان يرضى به وان يترك الاعتراض
والاكتساب على هذا القول بمعنى الاصابة والاحراز الثالث كان اهل الجاهلية لا يورثون النساء والصبيان فابطل الله
ذلك بهذه الاية وبين ان لكل واحد منهم نصيبا ذكرا كان او انثى صغيرا او كبيرا واما الاحتمال الثاني وهو ان يكون
المراد بهذه الاية ما يتعلق باحوال الاخرة ففيه وجوه الاول المراد لكل واحد قدر من الثواب يستحقه بكرم الله
ولطفه فلا تتمنوا خلاف ذلك الثاني لكل احد جزاء مما اكتسب من الطاعات فلا ينبغي ان يضيعه بسبب الحسد المذموم
وتقديره لا تضيع مالك وتتمنى ما لغيرك الثالث للرجال نصيب مما اكتسبوا بسبب قيامهم بالنفقة على النساء وللنساء
نصيب مما اكتسبن يريد حفظ فروجهن وطاعة ازواجهن وقيامها بمصالح البيت من الطبخ والخبز وحفظ الثياب
ومصالح المعاش فالنصيب على هذا التقدير هو الثواب واما الاحتمال الثالث فهو ان يكون المراد من الاية كل هذه
الوجوه لان اللفظ محتمل ولا منافاة ثم قال تعالى واسألوا الله من فضله وفيه مسائل المسئلة الاولى قرا ابن كثير و
الكسائي وسلوا الله بغير همزة شرط ان يكون امرا من السؤال وبشرط ان يكون قبلها واو او فاء والباقون بالهمزة
في كل القرآن اما الاول فنقلوا حركة الهمزة الى السين واستغنوا عن الف الوصل فحذفوها واما الثاني فعلى الاصل
واتفقوا في قوله وليسألوا بالهمزة لانه امر الغائب المسئلة الثانية قال ابو علي الفارسي قوله من فضله في موضع
المفعول الثاني في قول الاخفش ويكون المفعول الثاني محذوفا في قياس قول سيبويه والصفة قائمة مقامه كأنه
قيل واسألوا الله نعمته من فضله المسئلة الثالثة قوله واسألوا الله من فضله تنبيه على ان الانسان لا يجوز ان يعين
شيئا في الطلب والدعاء ولكن يطلب من فضل الله ما يكون سببا لصلاحه في دينه ودنياه على سبيل الاطلاق ثم قال ان الله كان
بكل شيء عليما والمعنى انه تعالى هو العالم بما يكون صلاحا للسائلين فليقتصر السائل على المجمل وليحترز في دعائه عن
التعيين فربما كان ذلك محض المفسدة والضرر قوله تعالى ولكل جعلنا موالي مما ترك الوالدان والاقربون وفيه
مسائل المسئلة الاولى اعلم انه يمكن تفسير الاية بحيث يكون الوالدان والاقربون وارثين ويمكن ايضا بحيث يكونان
موروثين عنهما اما الاول فهو ان قوله ولكل جعلنا موالي مما ترك اي ولكل واحد جعلنا ورثة في تركته كأنه قيل
ومن هؤلاء الورثة فقيل هم الوالدان والاقربون وعلى هذا الوجه لا بد من الوقف عند قوله مما ترك واما الثاني
ففيه وجهان الاول ان يكون الكلام على التقديم والتأخير والتقدير ولكل شيء مما ترك الوالدان والاقربون
جعلنا موالي اي ورثة وجعلنا في هذين الوجهين لا يتعدى الى مفعولين لان معنى جعلنا خلقنا الثاني ان يكون
التقدير ولكل قوم جعلناهم موالي نصيب مما ترك الوالدان فقوله موالي على هذا القول يكون صفة والموصوف

محذوفا

محذوفا والراجع الى الموصوف محذوف والخبر هو قوله نصيب محذوف ايضا وعلى هذا التقدير يكون جعلنا متعديا
الى مفعولين والوجهان الاولان اولى لكثرة الاضمارات في هذا الوجه المسئلة الثانية المولى لفظ مشترك بين معان
احدها المعتق لانه ولي نعمته في عتقه ولذلك يسمى مولى النعمة وثانيها العبد المعتق لاتصال ولاية مولاه
في انعامه عليه وهو كما يسمى الطالب غريما لان له اللزوم والمطالبة بحقه ويسمى المطلوب غريما لكون الدين لازما
له وثالثها الحليف لان المحالف يلي امره بعقد اليمين ورابعها ابن العم لانه يليه بالنصرة قال تعالى ذلك بان الله
مولى الذين امنوا وسادسها العصبة وهو المراد بهذه الاية لانه لا يليق بهذه الاية الا هذا المعنى ويؤكده ما روى
ابو صالح عن ابي هريرة قال قال رسول الله انا اولى بالمؤمنين من مات وترك مالا فماله للموالي العصبة ومن ترك
كلا فانا وليه وقال عم اقسموا هذا المال فما ابقت السهام فلاولى عصبة ذكر ثم قال تعالى والذين عاقدت ايمانكم
فآتوهم نصيبهم وفيه مسائل المسئلة الاولى قرا عاصم وحمزة والكسائي عقدت بغير الالف وبالتخفيف والباقون بالالف
والتخفيف وعقدت لاضافة العقد الى الواحد والايمان عاقدت لدلالة المفاعلة على عقد الحلف من الفريقين
المسئلة الثانية الايمان جمع يمين واليمين يحتمل ان يكون معناه اليد وان يكون معناه القسم فان كان المراد
اليد ففيه مجاز من ثلاثة اوجه احدها ان المعاقدة مسندة في ظاهر اللفظ الى الايدي وهي في الحقيقة مسندة الى الحالفين
والثاني من هذا المجاز انهم كانوا يضربون في صفقة البيع بايمانهم ويأخذ بعضهم بيد بعض على الوفاء والتمسك بالعهد
والوجه الثاني في المجاز هو ان التقدير والذين عاقدت حلفهم ايمانكم فحذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه
وحسن هذا الحذف لدلالة الكلام عليه والثالث التقدير والذين عاقدتهم ايمانكم الا انه حذف الذكر العائد من الصلة
الى الموصوف هذا كله اذا فسرنا اليمين باليد اما اذا فسرناها بالقسم والحلف كانت المعاقدة في ظاهر اللفظ مضافة
الى القسم وانما حسن ذلك لان سبب المعاقدة لما كان هو اليمين حسنت هذه الاضافة والقول في بقية المجازات كما تقدم
المسئلة الثالثة من العلماء من قال هذه الاية منسوخة ومنهم من قال انها غير منسوخة اما القائلون بالنسخ فهم الذين فسروا
الاية باحد هذه الوجوه التي نذكرها فالاول هو ان المراد بالذين عاقدت ايمانكم الحلفاء في الجاهلية وذلك ان
الرجل كان يعاقد غيره ويقول دمي دمك وسلمي سلمك وحربي حربك وترثني وارثك وتعقل عني واعقل عنك فيكون
لهذا الحليف السدس من الميراث فنسخ بقوله واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله وبقوله يوصيكم
الله الثاني ان الواحد منهم كان يتخذ انسانا اجنبيا ابنا له وهم الذين يسمون بالادعياء وكانوا يتوارثون بذلك
السبب ثم نسخ الثالث ان النبي كان يثبت المواخاة بين كل رجلين من اصحابه وكانت تلك المواخاة سببا
للتوارث واعلم ان على هذه الثلاثة كانت المعاقدة سببا للتوارث بقوله فآتوهم نصيبهم ثم ان الله نسخ ذلك بالايات
التي تلوناها القول الثاني قول من يقول الاية غير منسوخة والقائلون بذلك ذكروا في تأويل الاية وجوها الاول تقدير

الاية ولكل شيء مما ترك الوالدان والاقربون والذين عاقدت ايمانكم معطوف على قوله الوالدان والاقربون والمعنى ان
ما ترك الذين عاقدت ايمانكم فله وارث هو اولى به وسمى الله تعالى الوارث مولى والمعنى لا تدفعوا المال الى
الحليف بل الى المولى والوارث وعلى هذا التقدير فلا نسخ في الاية وهو قول ابي مسلم الاصفهاني الثالث ان يكون
المراد بقوله والذين عاقدت ايمانكم الميراث الحاصل بسبب الولاء وعلى هذا التقدير فلا نسخ ايضا وهذا تاويل لمن حمل
الجواب الثاني المراد بالذين عاقدت ايمانكم الزوج والزوجة والنكاح يسمى عقدا قال تعالى ولا تعزموا عقدة النكاح
فذكر تعالى الوالدان والاقربين وذكر معهم الزوج والزوجة وهو نظير اية المواريث فانه ذكر ميراث الولد والوالد
ذكر معهم ميراث الزوج والزوجة وعلى هذا التقدير فلا نسخ في الاية وهو قول ابي مسلم الاصفهاني الثالث
ان يكون المراد بقوله والذين عاقدت ايمانكم الميراث الحاصل بسبب الولاء وعلى هذا التقدير فلا نسخ ايضا الرابع
ان يكون المراد من الذين عاقدت ايمانكم الحلفاء والمراد بقوله فاتوهم نصيبهم النصرة والنصيحة والمصافاة في العشرة
والمخالصة ولا يكون المراد التوارث وعلى هذا التقدير فلا نسخ ايضا الخامس نقل ان الاية نزلت في ابي بكر الصديق في
ابنه عبد الرحمن وذلك انه رضي الله عنه حلف ان لا ينفق عليه ولا يورثه شيئا من ماله فلما اسلم عبد الرحمن امره الله ان يؤتيه
نصيبه من المال وعلى هذا التقدير فلا نسخ ايضا السادس قال الاصم ان نصيب على سبيل التحفة والهدية بالشيء
القليل كما امر تعالى لمن حضر القسمة ان يجعل له نصيبا على ما تقدم ذكره وكل هذه الوجوه حسنة محتملة والله اعلم
المسألة الرابعة القائلون بان قوله والذين عاقدت ايمانكم مبتدأ وخبره هو قوله فاتوهم نصيبهم على ما تقدم
هذه الوجوه قالوا انما جاء خبره مع الفاء لتضمن الذي معنى الشرط فلا جرم وقع خبره مع الفاء وهو قوله فاتوهم
نصيبهم ويجوز ان يكون منصوبا على قولك زيدا فاضربه المسألة الخامسة قال الجمهور من الفقهاء لا يرث المولى الاسفل
من الاعلى وحكى الطحاوي عن الحسن بن زياد انه قال يرث لما روى ابن عباس ان رجلا اعتق عبدا له فمات المعتق
فجعل رسول الله صلعم ميراثه للغلام المعتق ولانه داخل في عموم قوله والذين عاقدت ايمانكم فاتوهم نصيبهم والجواب
التمسك بالحديث بعد انه لعل ذلك المال صار لبيت المال فدفعه النبي صلعم الى ذلك الغلام لحاجته وفقره لانه مال لا وارث
له فسبيله ان يصرف الى الفقراء المسألة السادسة قال الشافعي ومالك من اسلم على يد رجل ووالاه وعاقده ثم مات
وارثه غيره فارثه لبيت مال المسلمين وقال ابو حنيفة يرثه حجة الشافعي انا بينا ان معنى هذه الاية ولكل شيء مما ترك الوالدان
والاقربون والذين عاقدت ايمانكم فقد جعلنا له موالي وهم العصبة اما الخاصة وهم الورثة واما العامة وهم جماعة
المسلمين فوجب صرف هذا المال الى العصبة العامة وهم جماعة المسلمين فوجب صرف هذا المال اذا لم يوجد العصبة الخاصة
واحتج ابو بكر الرازي بقوله بان الاية توجب الميراث للذي والاه وعاقده ثم انه تعالى نسخه بقوله واولوا
الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله فهذا النسخ انما يحصل اذا وجد اولوا الارحام فاذا لم يوجد والنسخ بقاء

١

الحكم كما كان والجواب انا بينا ان الدلالة لا تدل على ان الحليف يرث بل بينا انها لا تدل على انه لا يرث وبينا ان القول بهذا
النسخ باطل ثم قال ان الله كان على كل شيء شهيدا وهو كلمة وعد للمطيعين وكلمة وعيد للعصاة والشهيد الشاهد والمراد
منه اما علمه تعالى بجميع الجزئيات والكليات واما شهادته على الخلق يوم القيمة بكل ما عملوه وعلى التقدير الاول
الشهيد هو العالم وعلى التقدير الثاني المخبر الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما انفقوا
من اموالهم اعلم انه تعالى لما قال ولا تتمنوا ما فضل الله به بعضكم على بعض وقد ذكرنا ان سبب نزول هذه الاية ان النساء تكلمن
في تفضيل الله الرجال عليهن في الميراث فذكر تعالى في هذه الاية انما فضل الله الرجال على النساء فانهم وان اشتركا
في استمتاع كل واحد منهما بالاخر امر الله الرجال بان يدفعوا اليهن المهر ويدروا عليهن النفقة فصارت الزيادة من احد
الجانبين مقابلة بالزيادة من الجانب الاخر فكانه لا فضل البتة فهذا هو بيان كيفية النظم وفي الاية مسائل المسألة
الاولى القوام اسم لمن يكون مبالغا في القيام بالامر يقال هذا قيم المراة وقوامها للذي يقوم بامرها ويهتم بحفظها قال ابن
عباس نزلت هذه الاية في بنت محمد بن سلمة وزوجها سعد بن الربيع احد النقباء فانه لطمها لطمة فنشزت عن
فراشه وذهبت الى الرسول صلعم وذكرت هذه الشكاية وانه لطمها وان اثر اللطمة باق في وجهها فقال عم
اقتصي منه ثم قال لها اصبري حتى انظر فنزلت هذه الاية الرجال قوامون على النساء مسلطون على ادبهن والاخذ فوق
ايديهن فكانه تعالى جعله اميرا عليها ونافذ الحكم في حقها فلما نزلت هذه الاية قال النبي صلعم اردنا امرا واراد الله امرا والذي اراد الله
خير ورفع القصاص ثم انه لما اثبت للرجال سلطنة على النساء ونفاذ امر عليهن بين ان ذلك معلل بامرين قوله
بما فضل الله بعضكم على بعض واعلم ان فضل الرجال على النساء حاصل من وجوه كثيرة بعضها صفات حقيقية وبعضها
احكام شرعية اما الصفات الحقيقية فيرجع حاصلها الى امرين الى العلم والى القدرة ولا شك ان عقول
الرجال وعلومهم اكثر ولا شك ان قدرتهم على الاعمال الشاقة اكمل فلهذين السببين حصلت الفضيلة للرجال
على النساء في العقل والحزم والعزم والقوة والكتابة في الغالب والفروسية والرمي وان منهم الانبياء والعلماء
وفيهم الامامة الكبرى والصغرى والجهاد والاذان والخطبة والاعتكاف والشهادة في الحدود والقصاص بالاتفاق
وفي الانكحة عند الشافعي وزيادة النصيب في الميراث والتعصيب في الميراث وتحمل الدية في القتل الخطأ وفي القسامة والولاية في
النكاح والطلاق والرجعة وعدد الازواج واليهم الانتساب فكل ذلك يدل على فضل الرجال على النساء ثم قال فالصالحات قانتات
حافظات للغيب بما حفظ الله وفيه مسائل المسألة الاولى قوله قانتات حافظات للغيب فيه وجهان الاول قانتات
اي مطيعات لله حافظات للغيب اي قائمات بحقوق الزوج وقدم قضاء حق الله ثم اتبعه بقضاء حق الزوج الثاني ان حال
المراة اما ان يعتبر عند حضور الزوج او عند غيبته اما حالها عند حضور الزوج فقد وصفها بانها قانتة واصل القنوت
دوام الطاعة فالمعنى انهن قيمات بحقوق ازواجهن وظاهر هذا اخبار الا ان المراد منه الامر بالطاعة واعلم ان المراة

لا يكون صالحة الا اذا كانت مطيعة لزوجها لانه تعالى قال فالصالحات قانتات مطيعة لزوجها قال الواحدي لفظ القنوت
يفيد الطاعة وهو عام في طاعة الله وطاعة الزوج واما حال المرأة عند غيبة الزوج فقد وصفها الله بقوله حافظات
للغيب بما حفظ الله واعلم ان الغيب خلاف الشهادة والمعنى كونهن حافظات لمواجب الغيب وذلك من وجوه احدها ان تحفظ نفسها عن الزنا
لئلا يلحق الزوج العار بسبب زناها ولئلا يلتحق به الولد المتكون من نطفة غيره وثانيها حفظ ماله عن الضياع وثالثها
حفظ منزله عما لا ينبغي وعن النبي صلى الله عليه وسلم خير النساء امرأة ان نظرت اليها سرتك وان امرتها اطاعتك وان غبت عنها حفظتك
في مالك ونفسها وتلا هذه الاية المسئلة الثانية ما في قوله بما حفظ الله فيه وجهان الاول بمعنى الذي والعائد اليه محذوف
والتقدير بما حفظه الله لهن والمعنى ان عليهن ان يحفظن حقوق الزوج في مقابلة ما حفظ الله حقوقهن على ازواجهن
حيث امرهم بالعدل عليهن وامساكهن بالمعروف واعطائهن اجورهن فقوله بما حفظ الله يجري مجرى ما يقال هذا
بذاك اي هذا في مقابلة ذلك والوجه الثاني ان تكون ما مصدرية والتقدير بحفظ الله وعلى هذا التقدير ففيه وجهان
الاول انهن حافظات للغيب بسبب حفظهن حدود الله واوامره فان المرأة لولا انها تحاول رعاية تكاليف الله بحفظ الله
اياهن انه لا يتيسر لهن حفظ الغيب الا بتوفيق الله فيكون هذا من باب اضافة المصدر الى الفاعل والثاني ان المعنى
هو ان المرأة انما تكون حافظة للغيب بسبب حفظهن حدود الله واوامره فان المرأة لولا انها تحاول رعاية تكاليف
الله وتجتهد في حفظ اوامره لما اطاعت زوجها وهذا الوجه يكون من باب اضافة المصدر الى المفعول واعلم انه تعالى
لما ذكر الصالحات ذكر بعده غير الصالحات فقال واللاتي تخافون نشوزهن واعلم ان الخوف عبارة عن حال
يحصل في القلب عند ظن حدوث امر مكروه في المستقبل قال الشافعي دلالة النشوز قد تكون قولا وقد تكون فعلا فالقول
مثل ان كانت تلبيه اذا دعاها وتخضع له بالقول اذا خاطبها ثم تغيرت والفعل مثل ان كانت تقوم له اذا دخل عليها
او كانت تسارع الى امره وتبادر الى فراشه باستبشار اذا التمسها ثم انها تغيرت عن كل ذلك فهذه امارات دالة على
نشوزها واعراضها فتحصل ظن نشوزها فمقدمات هذه الاحوال توجب خوف النشوز واما النشوز فهو معصية الزوج
والترفع عليه بالخلاف واصله من قولهم نشز الشيء اذا ارتفع ومنه يقال للارض المرتفعة نشز ثم قال تعالى فعظوهن
واهجروهن في المضاجع واضربوهن وفيه مسائل المسئلة الاولى قال الشافعي اما الوعظ فانه يقول لها اتقي الله فان
لي عليك حقا ارجعي عما انت عليه واعلمي ان طاعتي عليك فرض ونحو هذا ولا يضربها في هذه الحالة لجواز ان يكون
لها في ذلك كفاية فان اصرت على ذلك النشوز فعند ذلك يهجرها في المضجع وفي ضمنه امتناع من كلامها قال الشافعي
ولا يزيد في هجره الكلام ثلاثا وايضا فاذا هجرها في المضجع فان كانت تحب الزوج شق ذلك عليها فتترك النشوز وان
كانت تبغضه وافقها ذلك الهجران فكان ذلك دليلا على كمال نشوزها ومنهم من حمل ذلك على الهجران في المباشرة
لان اضافة ذلك الى المضاجع يفيد ذلك ثم عند هذه الهجرة ان بقيت على النشوز ضربها قال الشافعي والضرب مباح و

ترك افضل

تركه افضل روي عن عمر بن الخطاب قال كنا معاشر قريش تملك رجالنا نساءنا فقدمنا المدينة فوجدنا نساءهم
تملك رجالهم فاختلطت نساؤنا بنسائهم فذئرن على ازواجهن واجترأن فاتيت النبي صلى الله عليه وسلم فقلت ذئر النساء على ازواجهن
فاذن في ضربهن فطاف بحجر نساء النبي صلى الله عليه وسلم جمع من النسوان كلهن يشكين ازواجهن فقال صلى الله عليه وسلم لقد طاف الليلة بال محمد سبعون
امرأة كلهن يشكين ازواجهن ولا تجدون اولئك خياركم ومعناه ان الذين ضربوا ازواجهم ليسوا خيارا ممن لم يضرب
قال الشافعي فدل هذا الحديث ان الاولى ترك الضرب فاما اذا ضربها وجب ان يكون بحيث لا يفضي الى الهلاك
وان يكون مفرقا على بدنها ولا يواليها به في موضع واحد ويتقي الوجه لانه مجمع المحاسن وان يكون دون الاربعين
ومن اصحابنا من قال لا يبلغ عشرين لانه حد كامل في حق العبد ومنهم من قال ينبغي ان يكون الضرب بمنديل ملفوف
او بيده ولا يضربها بالسياط ولا بالعصا وبالجملة فالتخفيف مراعى في هذا الباب على ابلغ الوجوه واقول الذي
يدل عليه انه تعالى ابتدأ بالوعظ ثم ترقى منه الى الهجران في المضاجع ثم ترقى منه الى الضرب وذلك تنبيه يجري
مجرى التصريح في انه مهما حصل الغرض بالطريق الاخف وجب الاكتفاء به ولم يجز الاقدام على الطريق الاشق المسئلة
الثانية اختلف اصحابنا فقال بعضهم حكم هذه الاية مشروع على الترتيب فان ظاهر اللفظ وان دل على الجمع الا
ان فحوى الاية يدل على الترتيب قال علي بن ابي طالب يعظها بلسانه فان انتهت فلا سبيل له عليها فان ابت
هجر مضجعها فان ابت ضربها فان لم تتعظ بالضرب بعث الحكمين وقال اخرون هذا الترتيب مرعي عند خوف النشوز
فاما عند تحقق النشوز فلا باس بالجمع بين الكل وقال بعضهم انه عند خوف النشوز ان يعظها وهل له ان يهجرها
فيه احتمال وله عند ابداء النشوز ان يعظها او يهجرها وهل له ضربها فيه احتمال فاما عند اصرارها على النشوز وله ان يعظها
ويهجرها ويضربها ثم قال تعالى فان اطعنكم اي اذا رجعن عن النشوز الى الطاعة عند هذه التاديبات فلا تبغوا
عليهن سبيلا اي لا تطلبوا عليهن الضرب والهجران طريقا على سبيل التعنت والايذاء ان الله كان عليا كبيرا وعلوه
لا بالجهة وكبره لا بالجثة بل هو علي كبير لكمال قدرته ونفاذ مشيئته في كل الممكنات وذكر هاتين الصفتين في هذا
الموضع في غاية الحسن وبيانه من وجوه الاول ان المقصود منه تهديد الازواج عن ظلم النسوان والمعنى انهن
ان ضعفن عن دفع ظلمكم وعجزن عن الانتصاف منكم فالله تعالى علي قاهر كبير قادر ينتصف لهن منكم ويستوفي
حقهن منكم فلا ينبغي ان تغتروا بكونكم اعلى يدا منهن الثاني لا تبغوا عليهن اذا اطعنكم لعلو ايديكم فان الله
اعلى منكم واكبر من كل شيء وهو متعال عن ان يكلف الا بالحق الثالث انه تعالى مع علوه وكبريائه لا يكلفكم الا ما
تطيقون فكذلك لا تكلفوهن محبتكم فانهن لا يقدرن على ذلك الرابع انه مع علوه وكبريائه لا يؤاخذ العاصي اذا تاب بل
يغفر له فاذا تابت المرأة عن نشوزها فانتم اولى بان تقبلوا توبتها وتتركوا معاقبتها الخامس انه تعالى مع
علوه وكبريائه اكتفى من العبد بالظواهر ولم يهتك السرائر فانتم اولى بان تكتفوا بظاهر حال المرأة وان

فابعثوا حكما من اهله وحكما من اهلها

لا تقعوا في التفتيش عما في قلوبهن وضميرها من الحب والبغض وان خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما من اهله وحكما من
اهلها اعلم انه تعالى لما ذكر عند نشوز المراة ان الزوج يعظها ثم يهجرها ثم يضربها بين انه لم يبق بعد الضرب الا المحاكمة
الى من ينصف المظلوم من الظالم فقال وان خفتم شقاق بينهما الى اخر الاية وفيها مسائل المسألة الاولى قال ابن عباس خفتم
اي علمتم قال وهذا بخلاف قوله واللاتي تخافون نشوزهن فان ذلك محمول على الظن والفرق بين الموضعين ان في الابتداء يظهر له امارات
النشوز فعند ذلك يحصل الخوف واما بعد الوعظ والهجر والضرب لما اصرت على النشوز فقد حصل العلم بكونها ناشزة
فوجب حمل الخوف هنهنا على العلم بكونها طعن الزجاج فيه فقال خفتم هنهنا بمعنى ايقنتم خطا فانا لو علمنا الشقاق على
الحقيقة لم يحتج الى الحكمين واجاب سائر المفسرين بان وجود الشقاق وان كان معلوما الا انا لا نعلم ان ذلك الشقاق صدر
عن هذا او عن ذاك فالحاجة الى الحكمين لمعرفة هذا المعنى ويمكن ان يقال وجود الشقاق في الحال معلوم ومثل هذا لا يحصل منه
خوف انما الخوف في انه هل يبقى ذلك الشقاق ام لا فالفائدة في بعث الحكمين ليست ازالة الشقاق الثابت في الحال فان
ذلك محال بل الفائدة ازالة الشقاق في المستقبل المسألة الثانية الشقاق تأويله ان كل واحد منهما صار
في شق بالعداوة والمباينة المسألة الثالثة قوله شقاق بينهما معناه شقاقا بينهما الا انه اضيف المصدر الى الظرف وظرفية
لحصولها فيها كما يقال يعجبني صوم يوم عرفة وقال تعالى بل مكر الليل والنهار المسألة الرابعة المخاطب بقوله فابعثوا حكما
من اهله من هو فيه خلاف قال بعضهم انه هو الامام ومن يلي من قبله وذلك لان تنفيذ الاحكام الشرعية اليه وقال اخرون المراد
كل احد من صالحي الامة وذلك لان قوله خفتم خطاب الجمع وليس حمله على البعض اولى من حمله على البقية فوجب حمله على الكل
فعلى هذا يجب ان يكون قوله فان خفتم خطابا لجميع المؤمنين ثم قال فابعثوا حكما من اهله فوجب ان يكون هذا امرا لآحاد
الامة بهذا المعنى فثبت انه سواء وجد الامام او لم يوجد فللصالحين ان يبعثوا حكما من اهله وحكما من اهلها للاصلاح و
ايضا فهذا يجري مجرى دفع الضرر ولكل احد ان يقوم به المسألة الخامسة اذا وقع الشقاق بينهما فذلك الشقاق اما ان
يكون منهما او منه او منها او يشكل فان كان منها فهو النشوز وقد ذكرنا حكمه وان كان منه فان فعل فعلا حلالا مثل التزوج
بامراة اخرى او التسري فهاهنا عرفت المراة ان ذلك مباح ونهيت عن الشقاق فان قبلت والا كان نشوزا
وان كان ذلك بظلم من جهته امر الحاكم بالواجب وان كان الامر مشتبها فالقول ايضا ما قلنا المسألة السادسة
قال الشافعي المستحب ان يبعث الحاكم عدلين ويجعلهما حكمين والاولى ان يكون واحد من اهله وواحد من اهلها
لان اقاربهما اعرف بحالهما من الاجانب واشد طلبا للصلاح وان كانا اجنبيين جاز وفائدة الحكمين ان يخلو كل
واحد منهما بصاحبه ويستكشف حقيقة الحال ليعرف ان رغبته في الاقامة على النكاح او في المفارقة ثم يجتمع الحكمان
فيفعلان ما هو الصواب من ايقاع طلاق او خلع المسألة السابعة هل يجوز للحكمين تنفيذ امر يلزم الزوجين دون
اذنهما مثل ان يطلق حكم الرجل ويفتدي حكم المراة بشيء من مالها للشافعي فيه قولان احدهما يجوز وبه قال مالك

واسحق

واسحق والثاني لا يجوز وهو قول ابي حنيفة وعلى هذا هو كالوكيل في سائر الوكالات وذكر الشافعي حديث علي وهو ما روى
ابن سيرين عن ابي عبيدة انه قال جاء رجل وامراة الى علي ومع كل واحد منهما جمع من الناس فامرهم علي بان يبعثوا حكما من اهله وحكما من اهلها
ثم قال للحكمين اتدريان ما عليكما ان رايتما ان تجمعا جمعتما وان رايتما ان تفرقا فرقتما فقالت المراة رضيت بكتاب الله بما علي فيه ولي فقال الرجل اما الفرقة
فلا فقال علي كذبت والله حتى تقر بمثل الذي اقرت به قال الشافعي وفي هذا الحديث لكل واحد من القولين دليل
اما القول الاول فهو انه بعث من غير رضا الزوجين وقال عليكما ان رايتما ان تجمعا جمعتما واقل ما في قوله عليكما ان يجوز لهما ذلك
واما القول الثاني فلانه لم يرض قول الرجل ومعنى قوله كذبت اي لست بمنصف في دعواك حيث لم تفعل ما فعلت هي الناس
ومن احتج للقول الاول قال انه تعالى سماهما حكمين والحكم هو الحاكم واذا جعله حاكما فقد مكنه من الحكم ومنهم من احتج للقول
الثاني بانه تعالى لما ذكر الحكمين لم يضف اليهما الا الاصلاح وهذا يقتضي ان ما وراء الاصلاح غير مفوض اليهما المسألة الثامنة
قوله وان خفتم شقاق بينهما اي شقاقا بين الزوجين ثم انه لم يجر ذكرهما الا انه جرى ذكر ما يدل عليهما وهو الرجال والنساء
ثم قال تعالى ان يريدا اصلاحا يوفق الله بينهما وفيه مسائل المسألة الاولى في قوله ان يريدا وجوه الاول ان يريد الحكمان
خيرا واصلاحا يوفق الله بين الحكمين حتى يتفقا على ما هو خير الثاني ان يريد الحكمان خيرا يوفق الله بين الزوجين الثالث ان
يريد الزوجان اصلاحا يوفق الله بين الزوجين الرابع ان يريد الزوجان اصلاحا يوفق الله بين الحكمين اصلاحا حتى يعملا
بالصلاح ولا شك ان اللفظ محتمل لكل هذه الوجوه المسألة الثانية اصل التوفيق الموافقة وهي المساواة في امر من الامور
فالتوفيق اللطف الذي يتفق عنده فعل الطاعة والاية دالة على انه لا يتم شيء من الاغراض والمقاصد الا بتوفيق الله والمعنى انه ان كانت
نية الحكمين اصلاح ذات البين يوفق الله بين الزوجين ثم قال تعالى ان الله كان عليما خبيرا والمراد منه الوعيد للزوجين
والحكمين في سلوك ما يخالف طريق الحق والله اعلم من التكاليف المذكورة قوله تعالى واعبدوا الله ولا تشركوا
به شيئا وبالوالدين احسانا اعلم انه تعالى لما ارشد كل واحد من الزوجين الى المعاملة الحسنة مع الاخر والى ازالة الخصومة
والخشونة ارشد في هذه الاية الى سائر الاخلاق الحسنة وذكر فيها عشرة انواع النوع الاول قوله واعبدوا الله قال ابن عباس
معناه وحدوه واعلم ان العبادة عبارة عن كل فعل او ترك يؤتى به لمجرد امر الله بذلك وهذا يدخل فيه جميع اعمال القلوب وجميع
اعمال الجوارح فلا معنى لتخصيص ذلك بالتوحيد وتحقيق الكلام في العبادة قد تقدم في سورة البقرة في قوله يا ايها
الناس اعبدوا ربكم النوع الثاني قوله ولا تشركوا به شيئا وذلك لانه تعالى لما امر بالعبادة بقوله واعبدوا امر بالاخلاص
في العبادة بقوله ولا تشركوا به شيئا لان من عبد مع الله غيره كان مشركا ولا يكون مخلصا ولهذا قال تعالى وما امروا
الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين النوع الثالث قوله وبالوالدين احسانا واتفقوا على ان هاهنا محذوفا والتقدير
واحسنوا بالوالدين احسانا كقوله تعالى فضرب الرقاب اي فاضربوا الرقاب ويقال احسنت بفلان والى فلان قال كثير
اسيئي بنا او احسني لا ملومة لدينا ولا مقلية ان تقلت اعلم انه قرن الزام بر الوالدين بعبادته وتوحيده في ايات

احدها هذه الايات وثانيها قوله وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وبالوالدين احسانا وثالثها قوله ان اشكر لي ولوالديك
الى المصير وكفى بهذا دلالة على تعظيم حقهما ووجوب برهما والاحسان اليهما قوله تعالى ولا تقل لهما اف ولا تنهرهما وقل
لهما قولا كريما وقال ووصينا الانسان بوالديه حسنا وقال في الوالدين الكافرين وان جاهداك على ان تشرك بي ما
ليس لك به علم فلا تطعهما وصاحبهما في الدنيا معروفا وعن النبي صلعم ان من اكبر الكبائر الاشراك بالله وعقوق الوالدين
واليمين الغموس وعن ابي سعيد الخدري ان رجلا جاء من اليمن الى رسول الله صلعم يستاذنه في الجهاد فقال هل لك
احد باليمن فقال ابواي فقال استاذنتهما قال لا قال فارجع فاستاذنهما فان اذنا لك فجاهد والا فبرهما واعلم ان الاحسان الى الوالدين هو ان يقوم بخدمتهما
وان لا ترفع صوتك عليهما ولا تخشن في الكلام معهما وتسعى في تحصيل مطالبهما والانفاق عليهما بقدر القدرة من البر وان
لا تشهر عليهما سلاحا ولا يقتلهما قال ابو بكر الرازي الا ان يضطر الى ذلك بان يخاف ان يقتله ان ترك ذلك كان قد قتل
نفسه بتمكين غيره منه وذلك النبي نهى حنظلة بن ابي عامر الراهب عن قتل ابيه وكان مشركا النوع الرابع قوله تعالى
وبذي القربى وهو امر بصلة الرحم كما ذكر في اول السورة بقوله والارحام واعلم ان الوالدين من الاقارب الا ان
قرابة الولادة لما كانت مخصوصة بكونها اقرب القرابات وكانت مخصوصة بخواص لا تحصل في غيرها لا جرم خصها
الله تعالى في الذكر من سائر الانواع فلا جرم في هذه الاية قرابة الولادة ثم اتبعها بقرابة الرحم النوع الخامس قوله واليتامى
واعلم ان اليتيم مخصوص بنوعين من العجز احدهما الصغر والثاني عدم المشفق ولا شك ان من هذا حاله فهو في غاية العجز
واستحقاق الرحمة قال ابن عباس يرفق بهم ويدنيهم ويمسح راسهم وان كان وصيا لهم فليبالغ في حفظ اموالهم النوع
السادس قوله والمساكين اعلم انه وان كان عديم المال الا انه لكبره يمكنه ان يعرض حال نفسه على الغير فيجتلب نفعا
ويدفع به ضررا واما اليتيم فلا قدرة له عليه فلهذا المعنى قدم الله اليتيم في الذكر على المساكين اما الاحسان اليهم اما بالاجمال اليهم او بالرد
الجميل كما قال تعالى واما السائل فلا تنهر النوع السابع والجار ذي القربى قيل هو الذي قرب جواره والجار الجنب هو
الذي بعد جواره وقال صلعم لا يدخل الجنة من لا يامن جاره بوائقه الا ان الجوار يمتد الى اربعين دارا وكان الزهري يقول اربعون
يسرة واربعون امام واربعون خلف وعن ابي هريرة قيل يا رسول الله فلانة تصوم النهار وتقوم الليل وتؤذي
جارها فقال لا خير فيها هي في النار وقال صلعم والذي نفس محمد بيده لا يؤدي حق الجار الا من رحم الله وقليل ما هم اتدرون
ما حق الجار ان افتقر اغنيته وان استقرض اقرضته وان اصابه خير هنأته وان اصابه شر عزيته وان مرض عدته وان مات
شيعت جنازته وحمل الجار ذي القربى على القريب نسيبا على الاختصاص كما قال حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى
تنبيها على عظم حقه لانه اجتمع فيه موجبات الجوار والقرابة النوع الثامن قوله والجار الجنب فذكر ما تفسيره قال
الواحدي الجنب لغة على وزن فعل واصله من الجنابة ضد القرابة وهو البعد يقال رجل جنب اذا كان غريبا متباعدا
عن اهله ورجل اجنبي اي بعيد منك في القرابة وقوله تعالى واجنبني اي بعدني والجانبان الناحيتان

لبعد كل

لبعد كل واحد منهما ومنه الجنابة من الجماع لتباعده عن الطهارة وعن حضور الجماعة في المساجد ما لم يغتسل ومنه
الجنبان لبعد كل واحد منهما عن الاخر وروى المفضل عن عاصم والجار الجنب بفتح الجيم وسكون النون وهو يحتمل معنيين
احدهما انه يريد بالجنب الناحية ويكون التقدير والجار ذي الجنب فحذف المضاف لان المعنى مفهوم والاخر ان
يكون وصفا على سبيل المبالغة كما يقال فلان كرم وجود النوع التاسع قوله والصاحب بالجنب وهو الذي صحبك
بان حصل بجنبك اما رفيقا في سفر واما جارا ملاصقا واما شريكا في تعلم علم او حرفة واما قاعدا الى جنبك في مجلس
او مسجد او غير ذلك من ادنى صحبة التامت بينك وبينه فعليك ان ترعى ذلك الحق ولا تنساه وتجعله ذريعة
الى الاحسان وقيل الصاحب بالجنب المرأة فانها تكون معك وتضطجع الى جنبك النوع العاشر قوله وابن السبيل
وهو المسافر الذي انقطع عن بلده وقيل هو الضيف النوع الحادي عشر وما ملكت ايمانكم واعلم ان الاحسان الى المماليك
طاعة عظيمة وعن عمر بن الخطاب ان النبي صلعم قال من ابتاع شيئا من الخدم ولم يوافق شيمته فليبعه وليرح حتى يوافق شيمته
فان للناس شيما ولا يعذبوا عباد الله وروى ان رجلا كان بالمدينة يضرب عبده فيقول العبد اعوذ بالله ويسمعه
الرسول والسيد كان يزيده ضربا فاطلع الرسول فقال اعوذ برسول الله فتركه فقال صلعم كان يحق بجانبه فقال
يا رسول الله فانه حر لوجه الله فقال والذي نفس محمد بيده لو لم تقلها لدافع وجهك سفع النار واعلم ان الاحسان
اليهم من وجوه احدها ان لا يكلفهم ما لا طاقة لهم به وثانيها ان لا يؤذيهم بالكلام الخشن بل يعاشرهم معاشرة حسنة وثالثها
ان يعطيهم من الطعام والكسوة ما يحتاجون اليه وكانوا في الجاهلية يسيئون الى المملوك فيكلفون الاماء البغاء وهو
الكسب بفروجهن ويضعون على عبيدهم وكلفهم الخراج الثقيل وقال بعضهم كل حيوان فهو مملوك والاحسان الى الكل
بما يليق به طاعة عظيمة واعلم ان ذكر اليمين تاكيد وهو كما يقال مشت رجلك واخذت يدك قال صلعم على اليد ما
اخذت وقال تعالى مما عملت ايدينا انعاما ولما ذكر الله هذه قال ان الله لا يحب من كان مختالا فخورا والمختال
ذو الخيلاء والكبر قال ابن عباس يريد بالمختال العظيم في نفسه الذي لا يقوم بحقوق احد قال الزجاج وانما ذكر
الاختيال هيهنا لان المختال يأنف من اقاربه اذا كانوا ضعفاء فلا يحسن عشرتهم وذكرنا اشتقاق هذه اللفظة عند قوله
والخيل المسومة ومعنى الفخر التطاول والفخور الذي يعدد مناقبه كبرا وتطاولا قال ابن عباس هو الذي يفخر على عباد
الله بما اعطاه الله من انواع نعمه وانما خص الله هذين الوصفين بالذم في هذا الموضع لان المختال هو المتكبر وكل من
كان متكبرا فانه قلما يقوم برعاية الحقوق ثم اضاف اليه ذم الفخور لئلا يقوم على رعاية هذه الحقوق لاجل الرياء والسمعة
بل لمحض امر الله قوله الذين يبخلون ويامرون الناس بالبخل ويكتمون ما آتاهم الله من فضله وفيه مسائل المسألة
الاولى قرأ حمزة والكسائي بالبخل بفتح الباء والخاء المعجمة وفي الحديد مثله وهي لغة الانصار والباقون بضم الباء
والخاء المعجمة وهي اللغة المسألة الثانية الذين يبخلون بدل من قوله من كان مختالا فخورا المعنى ان الله لا يحب

واعتدنا للكافرين عذابا مهينا

كان مختالا فخورا او لا يحب الذين يبخلون ونصب على الذم ويجوز ان يكون المبتدأ خبره محذوف كانه قيل الذين يبخلون
ويفعلون ويفعلون احقاء بكل ملامة المسألة الثالثة قال الواحدي البخل فيه اربع لغات البخل مثل الفقر والبخل مثل
الكرم والبخل بفتحتين ذكره المبرد وهو في كلام العرب عبارة عن منع الاحسان وفي الشريعة عن منع الواجب الرابعة قال ابن
عباس هم اليهود بخلوا ان يعترفوا بما عرفوا من نعت محمد وصفته في التوراة وامروا قومهم ايضا بالكتمان ما آتيهم الله من
فضله يعني من العلم بما في كتابهم من صفة محمد صلعم واعتدنا في الآخرة لليهود عذابا مهينا واحتج من نصر هذا القول بان ذكر
الكافرين في آخر الآية يدل على ان المراد منها الكافرون وقال آخرون المراد منه البخل بالمال لانه تعالى ذكره عقيب الآية التي
اوجب فيها رعاية حقوق الناس بالمال فانه قال بالوالدين احسانا وبذي القربى واليتامى الى آخر الآية ومعلوم ان الاحسان
اليهم انما يكون بالمال ثم ذم المعرضين عن هذا الاحسان فقال ان الله لا يحب من كان مختالا فخورا ثم عطف عليه الذين
يبخلون ويأمرون الناس بالبخل فوجب ان يكون هذا البخل بخلا متعلقا بما تقدم وما ذاك الا البخل بالمال والقول الثالث انه
عام في البخل بالمال لان اللفظ عام والكل مذموم فوجب كون اللفظ متناولا للكل المسألة الرابعة انه تعالى ذكر في هذه الآية من
الاحوال المذمومة ثلثة اولها كون الانسان بخيلا وهو المراد بقوله الذين يبخلون وثانيها كونه امرا لغيره بالبخل
وهذا هو النهاية في البخل وهو المراد بقوله ويأمرون الناس بالبخل وثالثها قوله ويكتمون ما آتيهم الله من فضله فيوهمون
الفقر مع الغنى والعجز مع الامكان ثم ان هذا الكتمان قد يقع على وجه يوجب الكفر مثل ان يظهر الشكاية عن الله ولا
يرضى بالقضاء والقدر وهذا ينتهي الى حد الكفر فلذلك قال واعتدنا للكافرين عذابا مهينا ومن قال الآية مخصوصة
باليهود وكلا مساغ في هذا الموضع لان من كتم الدين والنبوة فهو كافر ويمكن ايضا ان يكون المراد من هذا الكافر من يكون
كافرا بالنعمة لا من يكون كافرا بالدين والشرع قوله تعالى والذين ينفقون اموالهم رئاء الناس ولا يؤمنون بالله ولا
باليوم الآخر وفيه مسئلتان المسألة الاولى ان شئت الذين في هذه الآية على الذين كفروا في الآية التي قبلها وان شئت
جعلته في موضع الخفض عطفا على قوله وللكافرين عذابا مهينا المسألة الثانية الآية نزلت في المنافقين وهو الوجه لما
ذكر رئاء الناس وهو ضرب من النفاق وقيل نزلت في مشركي مكة المنفقين على عداوة الرسول صلعم والاولى ان يقال انه تعالى لما امر
بالاحسان الى ارباب الحاجات بين ان من لا يفعل ذلك قسمان الاول هو البخل الذي لا يقدم على
انفاق المال البتة وهم المذمومون في قوله الذين يبخلون ويأمرون الناس بالبخل والثاني الذين ينفقون اموالهم لكن لا لغرض
الطاعة بل لغرض الرياء والسمعة فهذه الفرقة ايضا مذمومة ومتى بطل القسمان لم يبق الا القسم الاول
وهو انفاق المال لغرض الاحسان ثم قال تعالى ومن يكن الشيطان له قرينا فساء قرينا والمعنى ان الشيطان قرين لاصحاب
هذه الافعال كقوله ومن يعش عن ذكر الرحمن نقيض له شيطانا وقوله كتب عليه انه من تولاه فانه يضله ويهديه الى عذاب
السعير ثم انه تعالى عيرهم وبين سوء اختيارهم في ترك فقال وماذا عليهم لو آمنوا بالله واليوم الآخر وانفقوا

مما رزق

ومن يكن الشيطان له قرينا فساء قرينا

مما رزقهم الله وفيه مسائل المسألة الاولى قوله وماذا عليهم استفهام على سبيل الانكار ويجوز ان يكون ما وذا اسما
واحدا ويكون المعنى واي شيء عليهم ويجوز ان يكون ذا في معنى الذي ويكون ما وحدها اسما ويكون المعنى وما الذي
عليهم لو آمنوا المسألة الثانية احتج القائلون بان الايمان يصح على سبيل التقليد بهذه الآية فقالوا ان قوله تعالى
ماذا عليهم لو آمنوا مشعر بان الاتيان بالايمان في غاية السهولة ولو كان الاستدلال معتبرا لكان في غاية الصعوبة فان
المستدل لمن يتعرض اعادة هذه ثم انه لا يتم فدل هذا على ان التقليد كاف واجاب المتكلمون بان الصعوبة
في التفصيل فاما الدلائل على سبيل الجملة فهي سهلة واعلم ان هذا البحث مر غير مرة المسألة الثالثة احتج جمهور المعتزلة بهذه الآية
ضربوا امثلة قال الجبائي ولو كانوا مجبرين لم يجز ان يقول الله ذلك كما لا يقال لمن هو في النار معذب ماذا عليهم لو خرجوا
منها وصاروا الى الجنة وكما لا يقال للجائع الذي لا يقدر على الطعام ماذا عليه لو اكل وقال الكعبي لا يجوز ان يحدث فيه الكفر
ثم يقول لماذا عليه لو كان على غير ما خلقته وماذا عليه لو لم يكن خلق ولا يجوز ان يمنعه القدرة ثم يقول ماذا عليه لو كان قائما
لمن امرضه ماذا عليه لو كان صحيحا ولا يقال للمرأة ماذا عليها لو كانت رجلا وللقبيح ماذا عليه لو كان جميلا وكما لا يحسن هذا القول
من العاقل لا يحسن من الله فبطل بهذا ما يقال انه وان قبح من غيره لكنه قد يحسن منه لان الملك ملكه وقال القاضي عبد
الجبار ان من العاقل وكيله في التصرف في الضيعة ويحبسه من حيث لا يتمكن من مفارقة الحبس ثم يقول له ماذا عليك
لو تصرفت في الضيعة واذا كان من يذكر مثل هذا الكلام سفيها دل على ان ذلك غير جائز على الله فهذا جملة ما ذكروه
من الامثلة واعلم ان التمسك بطريقة المدح والذم والثواب والعقاب قد كثر للمعتزلة ومعارضتنا بالعلم والداعي قد كثر فلا فائدة
الى الاعادة ثم قال وكان الله بهم عليما والمقصود منه الفصل لان الرياء مما يكون بالخاطر ظاهر ضمير الله انه عليم ببواطن الامور كما
هو عليم بظواهرها فان الانسان متى اعتقد ذلك صار هذا كالرادع من القبائح من افعال القلوب مثل داعية النفاق و
السمعة قوله تعالى ان الله لا يظلم مثقال ذرة وان تك حسنة يضاعفها ويؤت من لدنه اجرا عظيما ان تعلق الآية بقوله
وماذا عليهم لو آمنوا بالله واليوم الآخر وانفقوا مما رزقهم الله فكانه قال فان الله لا يظلم من هذه صفته مثقال
ذرة وان تك حسنة يضاعفها فرغب بذلك في الايمان والطاعة واعلم ان هذه الآية اشتملت على الوعد بامور ثلثة اولها
قوله ان الله لا يظلم مثقال ذرة وفيه مسائل المسألة الاولى النملة الصغيرة في قول اهل اللغة ويحكى عن ابن عباس انه
ادخل يده في التراب ثم رفعها ثم نفخ فيها ثم قال كل واحد من هذه الاشياء ذرة ومثقال مفعال من الثقل يقال هذا
وزن هذا ومعنى مثقال ذرة اي ما يكون وزنه وزن الذرة واعلم ان المراد من الآية انه تعالى لا يظلم قليلا ولا كثيرا ولكن
الكلام خرج على اصغر ما يتعارفه الناس ونظيره قوله تعالى ان الله لا يظلم الناس شيئا المسألة الثانية قالت المعتزلة
دلت هذه الآية على انه تعالى ليس خالقا لاعمال العباد لانه من جملة تلك الاعمال ظلم بعضهم لبعض فلو كان موجد ذلك هو الله
لكان الظالم هو الله تعالى وايضا او خلق الظلم في الظالم ثم قدرة لذلك الظلم الا على تحصيل ذلك الظلم عند علمه ولا فيه تعذيب

وجه ثم انه تعالى لو فعل ذلك اثابه ومنعه لمن ظلمه ثم بما قبح عليه كان هذا محض الظلم والاية دلت على كونه تعالى منزها عن
الظلم والجواب المعارضة بالعلم والدواعي على ما سبق مرارا لا نحصيها وقد ذكرنا ان اشد الاشياء للمعتزلة وان كثرت شبههم
الا انها ترجع الى حرف واحد وهو التمسك بالمدح والذم والثواب والعقاب والسؤال على هذا الحرف معين وهو المعارضة بالعلم
والدواعي فكلما اعادوا ذلك الاستدلال اعدنا عليهم هذا السؤال المسألة الثالثة قالت المعتزلة الاية تدل على انه قادر على الظلم
لانه مدح بتركه فعل قبيح لم يصح منه ذلك المدح الا اذا كان هو قادرا عليه الا ترى ان الزمن لا يصح منه ان يتمدح
بانه لا يذهب في الليالي الى السرقة والجواب انه مدح بانه لا تأخذه سنة ولا نوم ولم يلزم ان يصح ذلك عليه وتمدح بانه لا تدركه الابصار
ولم يدل ذلك عند المعتزلة على انه يصح ان تدركه الابصار المسألة الرابعة قالت المعتزلة الاية دالة على ان العبد يستحق
الثواب على طاعته وانه تعالى لو لم يثبه لكان ظالما لانه تعالى لو لم يثبهم عليها لكان ذلك في صورة الظلم فلهذا المعنى
اطلق عليه اسم الظلم والتعليل على ان الظلم من الله محال لان الظلم مستلزم الجهل او الحاجة وهما محالان ومستلزم المحال محال
وايضا الظلم عبارة عن التصرف في ملك الغير والحق سبحانه وتعالى لا يتصرف الا في ملك نفسه فيمتنع كونه ظالما وايضا الظلم لكونه
الها لا يصح الا اذا كانت لوازمه صحيحة ولو كان كذلك لكان الحق جائز الزوال ومحتاجا الى المخصص صفة الالهية
الى المخصص فامتنع ذلك على الصحيح المسألة الخامسة قالت المعتزلة ان فساقه يستحق من الخيرات ثواب الايمان والطاعة
مثلما اعرضه قال اصحابنا هذا باطل لانا نعلم بالضرورة ان ثواب كل تلك الطاعة العظيمة تلك السنين المتطاولة ازيد
من عقاب شرب هذه القطرة فاسقاط ذلك الثواب العظيم بالعقاب لهذا القدر من المعصية ظلم وانه منفي بهذه الاية
المسألة السادسة قال الجبائي ان عقاب الكبيرة يحبط ثواب جملة الطاعات ولا ينحبط من ذلك العقاب شيء وقال ابنه
ابو هاشم بل يتحابطان واعلم ان هذا المشروع مبني على قول الاصحاب في بطلان القول بالاحباط فانا نقول لو انحبط ذلك الثواب
لكان اما ان ينحبط بقدره من العقاب او لا ينحبط والقسمان باطلان فالقول بالاحباط باطل انما قلنا لا يجوز ان ينحبط كل واحد
منهما بالاخر لانه لو كان كذلك لكان كل واحد منهما علة لحصول العدمين لحصل الوجودان معا فيلزم ان العلة لا بد وان
يكون حاصلا مع المعلول وذلك لانا انما قلنا انه لا يجوز ان ينحبط الطاعة بالمعصية لا تنحبط الطاعة لان تلك الطاعة لم ينتفع العبد
بها البتة لا في جلب ثواب ولا في دفع عقاب وذلك ظلم وهو منفي لقوله تعالى ان الله لا يظلم مثقال ذرة ولما بطل القسمان
ثبت القول بفساد الاحباط كما يقوله المعتزلة المسألة السابعة احتج اصحابنا بهذه الاية على ان المؤمنين يخرجون من النار
الى الجنة فقالوا لا شك ان ثواب الايمان والمداومة على التوحيد والاقرار بانه تعالى هو الموصوف بصفات الجلال والاكرام
والمواظبة على وضع الجبين على تراب العبودية مائة سنة اعظم من عقاب شرب جرعة من الخمر فاحضر الشارب المعتبر و
فلو عاقب هذه المعصية بحرمان ذلك الثواب العظيم فيبقى له ذلك الثواب فذلك العظيم فاذا انحبط بسببه القدر من العقاب وان
بقي هناك كان ذلك ظلما وهو باطل فوجب القطع بانه يخرج الى الجنة النوع الثالث من الامور التي اشتملت هذه الاية قوله تعالى

وان تك

وان تك حسنة يضاعفها وفيه مسائل المسألة الاولى قرأ نافع وابن كثير حسنة بالرفع على تقدير ان تحدث حسنة
او تقع حسنة والباقون بالنصب على كان الناقصة وان تك زنة الذرة حسنة وقرأ ابن كثير وابن عامر يضعفها بالتشديد
من غير الف من التضعيف والباقون يضاعفها بالالف والتخفيف من المضاعفة المسألة الثانية تك اصله تكون فسقطت الضمة
وسقطت الواو لسكونها وسكون النون فصار تكن ثم حذفت النون ايضا لانها ساكنة وهي تشبه حروف اللين اذا وقعت
طرفا سقطت بالجزم كقولك لم ادر وجاء القرآن بالحذف والاثبات اما الحذف فههنا واما الاثبات فكقوله ان يكن غنيا او فقيرا
المسألة الثالثة انه تعالى بين بقوله ان الله لا يظلم مثقال ذرة انه لا يبخس احدا شيئا ثم بين بهذه الاية انه يزيدهم على ما
يستحقونه واعلم انه تعالى المراد من هذه المضاعفة ليس هو المضاعفة في المدة لان مدة الثواب غير متناهية وتضعيف
غير المتناهي محال بل المراد انه تعالى يضعفه بحسب المقدار مثلا يستحق على طاعة عشرة اجزاء من الثواب فيجعله عشرين جزءا
او ثلاثين او يزيد عليه وعن ابن مسعود انه قال يؤتى بالعبد يوم القيامة وينادى على رؤوس الاولين والآخرين هذا فلان
من كان له عليه حق فليأت الى حقه ثم يقال اعط هؤلاء حقوقهم فيقول يا رب من اين وقد ذهبت الدنيا فيقول الله لملائكته انظروا
الى اعماله الصالحات فاعطوهم منها فان بقي مثقال ذرة من حسنة ضعفها الله تعالى لعبده وادخله الجنة بفضل رحمته
ومصداق ذلك في كتاب الله وان تك حسنة يضاعفها وقال الحسن قوله وان تك حسنة يضاعفها هذا احب الى العلماء مما لو قال
الحسنة الواحدة مائتا الف حسنة لان ذلك الكلام يكون مقدارها معلوما اما على هذه العبارة فلا يعلم كمية ذلك التضعيف
الا الله تعالى وهو كقوله في ليلة القدر انها خير من الف شهر وقال ابو عثمان النهدي بلغني عن ابي هريرة انه قال يعطي الله
بالحسنة الواحدة الف الف حسنة فقدر الله ان ذهبت الى مكة حاجا او معتمرا فلقيته فقلت بلغني عنك انك تقول ان الله يعطي
عبده المؤمن بالحسنة الواحدة الف الف حسنة قال ابو هريرة لم اقل ذلك ولكن قلت الحسنة تضاعف بالفي الف ضعف ثم
تلا هذه الاية وقال اذا قال اجرا عظيما فمن يقدر قدره النوع الثالث من الامور التي اشتملت هذه الاية عليها
ويؤت من لدنه اجرا عظيما وفيه مسائل المسألة الاولى الذين يقولون عند الا ان لدن اكثر تمكنا يقول الرجل عندي مال اذا كان في بلد اخر ولا يقال
لدي مال الا اذا كان حاضرا المسألة الثانية اعلم ان ابحث الفرق بين قوله وان تك حسنة يضاعفها والذي يخطر بالبال والعلم عند الله
ان ذلك التضعيف يكون من جنس ذلك الثواب اما هذا التضعيف يكون من جنس اللذات الموعود بها في الجنة واما هذا
الاجر العظيم الذي يؤتيه من لدنه فهو اللذة الحاصلة عند الرؤية وعند الاستغراق في المحبة والمعرفة وانما خص هذا
النوع من الغبطة والسعادة والبهجة لانها لا تنال بالاعمال الجسمانية بل انما تنال بما يودع الله في جوهر النفس القدسية من الاشراق
والصفاء والنور فبالجملة فذلك التضعيف اشارة الى السعادة الجسمانية وهذا الاجر العظيم اشارة الى السعادة الروحانية
قوله تعالى فكيف اذا جئنا من كل امة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيدا اعلم ان النظم هو انه تعالى بين ان في الاخرة لا يجري على احد
ظلم وانه تعالى يجازي المحسن على احسانه ويزيد على قدر حقه فبين في الاية ان ذلك يجري بشهادة الرسل الذين جعلهم الله

الحجة على المنعم المبلغ والشك لذا اعظم وحسرتها اشد ويكون سروره من قبل ذلك عن الرسول واظهر الطاعة اعظم فكون
هذا وعيد الكفار والذين قال الله فيهم ان الله لا يظلم مثقال ذرة ووعد المطيعين الذين قال فيهم وان تك حسنة يضاعفها
وفيه مسائل المسألة الاولى روي ان النبي عم قال لابن مسعود اقرا القرآن علي قال فقلت يا رسول الله الذي علمت يومئذ
فقال احب ان اسمعه من غيري قال ابن مسعود اقرا القرآن علي قال فقلت يا رسول الله الذي علمت يومئذ فقال احب
ان اسمعه من غيري قال ابن مسعود فافتتحت سورة النساء فلما انتهيت الى هذه الاية بكى الرسول قال ابن مسعود
فامسكت عن القراءة وذكر السدي ان امة محمد يشهدون للرسل بالابلاغ والرسول يشهد لامته لقوله وكذلك جعلناكم
امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا وحكي عن عيسى انه قال وكنت عليهم
شهيدا ما دمت فيهم المسألة الثانية من عادة العرب انهم يقولون في الشيء الذي يتوقعونه كيف بك اذا كان كذا
واذا فعل فلان كذا واذا جاء وقت كذا فمعنى هذا الكلام كيف ترون يوم القيمة اذا استشهد الله على كل امة
برسولها واستشهدك على هؤلاء يعني قوم المخاطبين بالقرآن الذين شاهدهم وعرف احوالهم ان اهل كل عصر
يشهدون لاحوالهم وعلى هذا الوجه قال عيسى وكنت عليهم شهيدا ما دمت فيهم ثم انه تعالى وصف ذلك اليوم فقال
يومئذ يود الذين كفروا وعصوا الرسول لو تسوى بهم الارض ولا يكتمون الله حديثا وفيه مسائل المسألة الاولى قوله
الذين كفروا وعصوا الرسول يقتضي كون عصيان الرسول مغايرا للكفر لان عطف الشيء على نفسه غير جائز فوجب
حمل عصيان الرسول على المعاصي المغايرة للكفر اذا ثبت هذا فنقول الاية دالة على ان الكفار مخاطبون بفروع الاسلام
وانهم كما يعاقبون يوم القيمة على الكفر يعاقبون ايضا على تلك المعاصي لانه لو لم يكن لتلك المعاصي اثر في هذا
المعنى لما كان في ذكر معصيتهم في هذا الموضع اثر المسألة الثانية قرأ ابن كثير وابو عمرو وعاصم تسوى مضمومة التاء خفيفة
وتشديد السين المهملة بمعنى يتسوى فادغم التاء في السين لقربها منها ولا يكره اجتماع التشديدين في هذه القراءة لان
لها نظائر في التنزيل كقوله اطيرنا وانبئت ويذكرون في هذه القراءة اتساع وهو اسناد الفعل الى الارض وقرأ حمزة والكسائي
تسوى مفتوحة التاء خفيفة والسين خفيفة السين المهملة حذفت التاء التي ادغمها نافع لانها كما اعتلت بالادغام
اعلت بالحذف المسألة الثالثة ذكروا في تفسير قوله لو تسوى بهم الارض وجوها الاول انهم يودون لو يتسوى بهم الارض
كما تسوى بالموتى والثاني يودون انهم لم يبعثوا وانهم كانوا والارض سواء والثالث تصير البهائم ترابا فيودون حالها كقوله
ويقول الكافر يا ليتني كنت ترابا المسألة الرابعة قوله ولا يكتمون الله حديثا في هذا التأويل طريقان احدهما انه متصل
بما قبله والثاني انه كلام مبتدا فان جعلناه متصلا احتمل وجهين احدهما ما قال ابن عباس يودون لو تنطبق عليهم
الارض ولم يكونوا كتموا امر محمد ولا كفروا به ولا نافقوا وعلى هذا القول الكتمان عائد الى كتمانهم امر محمد والثاني انهم
لما رأوا يوم القيمة ان الله يغفر لاهل الاسلام ولا يغفر شركا قالوا تعالوا فلنجحد فيقولوا والله ربنا ما كنا

مشركين

مشركين رجاء ان يغفر الله لهم فحينئذ يختم على افواههم وتتكلم ايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون فهنالك انهم لا يكتمون
الله حديثا الطريق الثاني في التأويل ان هذا الكلام مستأنف فان ما عملوه ظاهر عند الله فكيف يقدرون على كتمانه واعلم
المسألة الخامسة فان قيل كيف الجمع بين هذه الاية وبين قوله والله ربنا ما كنا مشركين فيكذبون ويحلفون ويعترفون على انفسهم
بالكفر ويسألون الرجعة وهو قوله يا ليتنا نرد ولا نكذب بآيات ربنا والجواب ان تلك المواطن يختم على افواههم وتكلم
ايديهم وارجلهم وتشهد جلودهم فيعترفون بانفسهم من بعد ذلك اليوم الثاني انهم لم ينفعهم الكتمان وانما اخبروا على حسب توهمهم
تعالى ربنا ما كنا مشركين عند انفسنا بل كنا مصيبين في ظنوننا حتى تحققنا الان وسيجيء الكلام في هذه المسألة
في سورة الانعام اعلم النوع الثاني من التكاليف المذكورة في هذه السورة قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقربوا الصلوة
وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون الاية وفي الاية مسائل المسألة الاولى ذكروا في سبب النزول وجهين الاول ان جماعة من
الصحابة صنع لهم عبد الرحمن بن عوف طعاما وشرابا حين كانت الخمر مباحة فاكلوا وشربوا فلما ثملوا جاء وقت المغرب
فقدموا احدهم ليصلي لهم فقرأ اعبد ما تعبدون وانتم عابدون ما اعبد فنزلت هذه الاية فكانوا لا يشربون في اوقات الصلوة
فاذا صلوا العشاء شربوها فلا يصبحون الا وقد ذهب عنهم السكر وعلموا ما يقولون ثم نزل تحريمها على الاطلاق
في سورة المائدة وعن عمر انه لما بلغه ذلك قال اللهم ان الخمر تضر بالعقول والاموال فانزل فيها امرك قال
فصبحهم الوحي باية المائدة والثاني قال ابن عباس نزلت في جماعة من اكابر الصحابة قبل تحريم الخمر كانوا يشربونها ثم ياتون المسجد للصلوة
مع الرسول فنهاهم الله عنه المسألة الثانية في لفظ الصلوة قولان الاول المراد منه المسجد وهو قول ابن عباس وابن مسعود
والحسن واليه ذهب الشافعي واعلم ان اطلاق لفظ الصلوة على المسجد محتمل ويدل عليه وجهان احدهما ان يكون من
باب حذف المضاف اي لا تقربوا موضع الصلوة وحذف المضاف مجاز شائع والثاني قوله لهدمت صوامع وبيع وصلوات
والمراد بالصلوات مواضع الصلوات فثبت ان اطلاق لفظ الصلوة والمراد به المسجد جائز والقول الثاني وعليه الاكثرون
المراد بالصلوة في هذه الاية نفس الصلوة اي لا تصلوا اذا كنتم سكارى واعلم ان فائدة هذا الخلاف تظهر في حكم شرعي
وهو انه على التقدير الاول يكون المعنى لا تقربوا المسجد وانتم سكارى ولا جنبا الا عابري سبيل والمراد بعابر السبيل
المسافر فيكون هذا الاستثناء على هذا الوجه دالا على انه يجوز للجنب العبور في المسجد وهذا هو قول الشافعي
واما على القول الثاني انا ان حملناه على ما قلناه كان الاستثناء صحيحا اما لو حملناه على ما قلتم لم يكن صحيحا لان من لم يكن
عابر سبيل وقد عجز عن استعمال الماء بسبب المرض الشديد فانه يجوز له الصلوة بالتيمم فلما كان كذلك كان حمل الاية على
اولى الثالث انا اذا حملنا عابر السبيل على الجنب المسافر فهذا ان كان واجد الماء لم يجز له الصلوة الا مع التيمم فيفتقر
الى اضمار هذا الشرط في الاية واما على ما قلناه فانه لا يفتقر الى اضمار شيء في الاية فكان قولنا اولى الرابع ان الله ذكر حكم
السفر وعدم الماء وجواز التيمم بعد هذا فلا يجوز حمل هذا على حكم مذكور في الاية بعد هذه الاية والذي يؤكده ان القراء

كلهم استحقوا الوصف حالة واحدة حتى تغتسلوا ثم بينا انه قوله وان كنتم مرضى لانه حكم آخر واما اذا حملنا الآية على ما ذكرنا لم يتوجه
شيء من هذه الاعتراضات فكان ما قلناه اولى ولمن نصر القول الثاني ان يقول قوله تعالى حتى تعلموا ما تقولون يدل على ان
المراد من قوله لا تقربوا الصلوة نفس الصلوة لا المسجد لان المسجد ليس فيه قول مشروع يمنع السكر منه اما الصلوة
ففيها اقوال مخصوصة يمنع السكر منها فكان حمل الآية على هذا اولى وللقائل الاول ان يجيب بان الظاهر ان الانسان
انما يذهب الى المسجد لاجل الصلوة فما ذكرتم المعنى **المسئلة** الثالثة قال الواحدي سكارى جمع سكران وكل نعت على فعلان
فانه يجمع على فعالى وفعالى مثل كسالى وكسالى واصل السكر في اللغة من السكر وهو سد الطريق ومن ذلك سكر البثق وهو سده وسكرت عينه
تسكر اذا تحيرت ومنه قوله تعالى انما سكرت ابصارنا اي غشيت فليس ينفذ نورها لادراك الاشياء على حقيقتها
ومن ذلك سكر الماء وهو رده عن سننه في الجري والسكر من الشراب هو ان ينقطع عما عليه من النفاذ حال الصحو فلا
ينفذ رأيه على حال الصحو اذا عرفت هذا فنقول في لفظ السكارى في هذه الآية قولان الاول المراد منه السكر من
الخمر وهو نقيض الصحو وهو قول الجمهور من الصحابة والتابعين والقول الثاني وهو قول الضحاك وهو انه
ليس المراد منه سكر الخمر انما المراد سكر النوم وكان هذا اللفظ محتملا له والدليل دل عليه فوجب المصير اليه اما بيان
ان اللفظ محتمل له فمن وجهين الاول ما ذكرنا ان لفظ السكر في اصل اللغة عبارة من سد الطريق ولا شك ان عند النوم
تمتلي مجاري الروح من الابخرة الغليظة فتنسد تلك المجاري بها ولا ينفذ الروح الباصر والسامع الى ظاهر البدن الثاني
قول الفرزدق من السير والادلاج يحسب انما سقاه الكرى في كل منزلة خمرا واذا ثبت ان اللفظ محتمل له فنقول والدليل
دل عليه وبيانه من وجوه الاول ان قوله ولا تقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون ظاهره انه تعالى نهاهم
من القرب من الصلوة حال صيرورتهم بحيث لا يعلمون ما يقولون وتوجيه التكليف على مثل هذا الانسان ممتنع بالعقل
والنقل اما العقل فلان تكليف مثل هذا الانسان يقتضي تكليف ما لا يطاق واما النقل فقوله عليه السلام رفع القلم عن ثلث
عن الصبي حتى يبلغ وعن المجنون حتى يفيق وعن النائم حتى يستيقظ ولا شك ان هذا السكران يكون مثل المجنون فوجب
ارتفاع التكاليف عنه الحجة الثانية قوله اذا نعس احدكم وهو في الصلوة فليرقد حتى يذهب عنه النوم فانه اذا صلى وهو
نعس فلعله يذهب ليستغفر فيسب نفسه هذا تقرير قول الضحاك واعلم ان القول الصحيح هو الاول ويدل عليه وجهان الاول
ان لفظ السكر حقيقة في السكر من شرب الخمر والاصل في الكلام الحقيقة فاما حمله على السكر من العشق او من الغضب او
الخوف او من النوم فكل ذلك مجاز وانما يستعمل مقيدا قال تعالى وجاءت سكرة الموت وقال وترى الناس سكارى وما
هم بسكارى الثاني ان جميع المفسرين اتفقوا على ان هذه الآية انما نزلت في شرب الخمر وقد ثبت في اصول الفقه ان
الآية اذا نزلت في واقعة معينة ولاجل سبب معين امتنع ان لا يكون ذلك السبب داخلا تحت الآية فاما قول الضحاك كيف
يتناوله النهي حال كونه سكران فنقول وهذا لازم عليه لانه يقال لا يتناوله النهي وهو نائم لا يفهم شيئا شيء

الجواب

الجواب عنه ان المراد من الآية النهي عن الشرب الموجب الى السكر المخل بالفهم حال وجوب الصلوة عليهم فخرج اللفظ
على النهي عن الصلوة في حال السكر مع ان المراد منه النهي عن الشرب الموجب للسكر في وقت الصلوة واما الحديث فيشك
بمعناه لا يدل على ان السكر المذكور في الآية هو النوم **المسئلة** الرابعة قال بعضهم هذه الآية منسوخة بآية المائدة
واقول الذي يمكن ادعاء النسخ فيه انه تعالى نهى عن قربان الصلوة حال السكر ممدودا الى غاية ان يصير بحيث يعلم ما يقول
والحكم الممدود الى غاية يقتضي انتهاء ذلك الحكم عند تلك الغاية فهذا يقتضي جواز قربان الصلوة مع السكر اذا صار بحيث
يعلم ما يقول ومعلوم ان الله تعالى لما حرم الخمر بآية المائدة فقد رفع هذا الجواز فثبت ان آية المائدة ناسخة لبعض
مدلولات هذه الآية هذا ما خطر ببالي في تقرير هذا النسخ والجواب عنه انا بينا ان حاصل هذا النهي راجع الى النهي عن
الشرب الموجب للسكر عند القرب من الصلوة وتخصيص الشيء بالذكر لا يدل على نفي الحكم عما عداه الا بالظن الضعيف ومثل
هذا لا يكون نسخا **المسئلة** الخامسة قال صاحب الكشاف قرئ سكارى بفتح السين وسكرى على ان يكون جمعا نحو هلكى وجوعى
ثم قال تعالى ولا جنبا الا عابري سبيل عطف على قوله وانتم سكارى والواو هنا للحال والتقدير لا تقربوا الصلوة حال ما تكونوا
جنبا والجنب يستوي فيه الواحد والجمع المذكر والمؤنث لانه اسم جرى مجرى المصدر الذي هو الاجناب وقد ذكرنا ان
اصل الجنابة البعد وقيل للذي يجب عليه الغسل جنب لانه يجتنب الصلوة والمسجد وقراءة القرآن حتى يتطهر ثم قال
الا عابري سبيل حتى تغتسلوا وقد ذكرنا ان فيه قولين احدهما ان هذا العبور المراد منه العبور في المسجد والثاني ان
المراد بقوله الا عابري سبيل المسافر وبينا كيفية ترجيح احدهما على الآخر ثم قال تعالى وان كنتم مرضى او على سفر او
جاء احد منكم من الغائط او لامستم النساء اعلم انه تعالى ذكر هنا اقساما اربعة المرضى والمسافرين والذين جاؤا
من الغائط والذين لامسوا النساء فالقسمان الاولان يلجئان الى التيمم وهو المرض والسفر وجهته عدم الماء ونحن نذكر
حكم كل واحد من هذه الاقسام اما السبب الاول وهو المرض فاعلم انه على ثلثة اقسام احدها ما يكون لو استعمل الماء
لمات كما في الجدري الشديد والقروح العظيمة وثانيها ان لا يموت باستعمال الماء لكنه يجد الآلام العظيمة وثالثها
ان لا يخاف الموت والآلام الشديدة لكنه يخاف بقاء شين او عيب في البدن فالفقهاء جوزوا التيمم في القسمين الاولين وما
جوزوه في القسم الثالث وزعم الحسن البصري انه لا يجوز التيمم في الكل الا عند عدم الماء بدليل انه تعالى شرط جواز التيمم
للمريض بعدم وجدان الماء بدليل انه تعالى قال في آخر الآية فلم تجدوا ماء فتيمموا واذا كان هذا الشرط معتبرا في جواز التيمم
نعلم ان هذا الشرط ان لم يوجد لا يجوز التيمم وهذا ايضا قول ابن عباس وكان يقول لو شاء الله لابتلاه باشد من ذلك ودليل الفقهاء
انه تعالى جوز التيمم للمريض اذا لم يجد الماء وليس فيه دلالة على منعه من التيمم عند وجوده فدلت السنة على جوازه وهو ما روي
ان بعض الصحابة اصابته جنابة وكان به جراحة عظيمة فسأل بعضهم فقال بالاغتسال فلما اغتسل مات فسمع النبي عليه السلام فقال
قتلوه قتلهم الله فدل ذلك على جواز ما ذكرناه اما السبب الثاني وهو السفر فالآية تدل على ان المسافر اذا لم يجد الماء تيمم طال

سفر او قصير لهذه الاية السبب الثالث قوله او جاء احد منكم من الغائط والغائط المكان المطمئن من الارض وجمعه الغيطان و
كان الرجل اذا اراد قضاء الحاجة طلب غائطا من الارض يحجبه عن اعين الناس وفيه مسائل المسئلة الاولى قرا حمزة والكسائي
لمستم بغير الف والباقون لامستم النساء من الملامسة المسئلة الثانية اختلف المفسرون في اللمس المذكور ههنا على قولين
الاول ان المراد به الجماع وهو قول ابن عباس والحسن ومجاهد وقتادة وهو قول ابي حنيفة وهذا لان اللمس باليد لا ينقض
الطهارة والثاني ان المراد باللمس ههنا التقاء البشرتين سواء كان بجماع او غيره وهو قول ابن مسعود وابن عمر و
الشعبي والنخعي وقول الشافعي واعلم ان هذا القول ارجح من الاول وذلك لان احدى القراءتين هو قوله تعالى او لمستم
النساء واللمس باليد وما تخصيصه بالجماع فذلك مجاز والاصل حمل الكلام على حقيقته واما القراءة الثانية وهي قوله
او لامستم النساء فهذا مفاعلة من اللمس وذلك ليس حقيقة في الجماع ايضا بل يجب حمله على حقيقته ايضا لئلا يقع التناقض
بين المفهوم من القراءتين المتواترتين واحتج من قال المراد باللمس الجماع بان لفظ اللمس والمس ورد في القران بمعنى الجماع
قال تعالى فان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقال في اية الظهار فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا وعن ابن عباس
ان الله حيي كريم يعف لم يبق للحدث الاكبر ذكر في الاية فوجب حمله على الحدث الاكبر واعلم ان كل ما ذكروه عدول
عن ظاهر اللفظ بغير دليل فوجب ان لا يجوز وايضا فحكم الجنابة تقدم في قوله ولا جنبا فلو حملنا هذه الاية على الجنابة لزم
التكرار المسئلة الثالثة قال اهل الظاهر انما ينتقض وضوء اللامس لظاهر قوله او لامستم النساء اما الملموس فلا وقال الشافعي
ينتقض وضوءهما معلوم علم ان الله تعالى لما ذكر هذه الاسباب الاربعة قال فلم تجدوا ماء وفيه مسائل المسئلة الاولى قال
الشافعي اذا دخل وقت الصلاة وطلب الماء ولم يجده وتيمم وصلى ثم دخل وقت الصلاة الثانية وجب عليه الطلب
اخرى وقال ابو حنيفة لا يجب حجة الشافعي قوله فلم تجدوا وعدم الوجدان مشعر بسبق الطلب فلا بد في كل مرة من سبق
الطلب حجة ابي حنيفة قوله وجد لا يشعر بسبق الطلب قوله تعالى ووجدك ضالا فهدى ووجدك عائلا فاغنى وقوله
وما وجدنا لاكثرهم من عهد وقوله فلم يجد لمن مات ان الطلب على المضي قلنا الطلب ان كان في حقه محالا الا انه لما منع
محال من بين يوقفه وصح بما لم يكن لا يبقاه يقول صار ذلك كانه طلب لما امر المكلفين بالطاعات ثم انقضى وقتها كان ذلك
شيئا ثم لم يجد فحسنت هذه اللفظة في هذه الايات على سبيل التاويل من الوجه الذي ذكرناه المسئلة الثانية اجمعوا على
انه لو وجد الماء لكنه احتاج اليه لعطشه او لعطش حيوان محترم جاز له التيمم اما اذا لم يجد من الماء الا ما لا يكفيه للوضوء فهل
يجب عليه ان يجمع بين استعمال ذلك القدر من الماء وبين التيمم فعند الشافعي يجب تمسكا بظاهر الاية ثم قال تعالى
فتيمموا صعيدا طيبا وفيه مسائل المسئلة الاولى التيمم في اللغة القصد يقال اممته وتاممته وتيممته اي قصدته واما
الصعيد فهو فعيل بمعنى الصاعد قال الزجاج الصعيد فهو فعيل بمعنى الفاعل لانه الصاعد قال الزجاج الصعيد وجه الارض ترابا
كان او غيره المسئلة الثانية قال ابو حنيفة لو ضرب المتيمم يده على صخرة لا تراب عليها ومسح كان ذلك كافيا وقال

الشافعي

الشافعي لا بد من تراب يلتصق بيده احتج ابو حنيفة بظاهر هذه الاية فقال التيمم هو القصد والصعيد هو الصاعد
الارض فقوله فتيمموا صعيدا طيبا اي اقصدوا ارضا فوجب ان يكون هذا القدر كافيا واما الشافعي فانه احتج بوجهين الاول
ان هذه الاية ههنا مطلقة ولكنها في سورة المائدة مقيدة وهي قوله فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه وكلمة من للتبعيض
وهذا لا يتاتى في الصخر الذي لا تراب عليه فان قيل كلمة من لابتداء الغاية قال صاحب الكشاف لا يفهم احد من العرب
من قول القائل مسحت براسه من الدهن ومن الماء ومن التراب الا معنى التبعيض ثم قال الاذعان للحق احق من المراء الثاني
ذكر الواحدي ان الله تعالى اوجب في هذه الاية الصعيد طيبا والارض الطيبة هي التي تنبت بدليل قوله تعالى والبلد الطيب
يخرج نباته باذن ربه والذي خبث لا يخرج الا نكدا فكان قوله فتيمموا صعيدا طيبا امرا بالتراب فقط وظاهر الامر للوجوب الثالث ان قوله
فتيمموا صعيدا طيبا امر بايقاع التيمم بالصعيد الطيب والصعيد الطيب هو الارض التي لا سبخة فيها ولا شك ان التيمم بهذا التراب
جائز بالاجماع فحمل الصعيد الطيب عليه اقرب الى القاعدة الاحتياط لاسيما وقد خصص النبي التراب بطهورية الصفة فقال جعلت
الارض مسجدا وترابها طهورا وقال التراب طهور المسلم ان لم يجد الماء والله اعلم المسئلة الثالثة قوله فامسحوا بوجوهكم
وايديكم يحصل عند كثير من المفسرين على الوجه واليدين الى الكعبين وعند اكثر الفقهاء يجب مسح اليدين الى المرفقين
وحجتهم ان اسم اليد يتناول جملة هذا العضو الى الابطين الا انا اخرجنا المرفقين وحجتهم ان اسم اليد متناول الى الابط
نبقى اللفظ متناولا للباقي ثم ختم الاية بقوله ان الله كان عفوا غفورا وهو كناية عن الترخيص والتيسير لان من كان من عادته ان
يعفو عن المذنبين فبان يرخص للعاجزين كان اولى قوله تعالى الم تر الى الذين اوتوا نصيبا من الكتاب اعلم انه تعالى ذكر من
اول هذه السورة الى هذا الموضع انواعا كثيرة من التكاليف والاحكام الشرعية ثم قطع ههنا الكلام في بيان الاحكام وذكر
احوال اعداء الدين واقاصيص المتقدمين لان البقاء في النوع الواحد من العلم مما يكل الطبع ويبلد الخاطر فاما الانتقال
من نوع من العلوم الى نوع اخر فكان مما ينشط الخاطر ويقوي القريحة وفي الاية مسائل المسئلة الاولى قوله الم تر معناه الم ينته علمك
الى هؤلاء وقد ذكرنا ما فيه عند قوله الم تر الى الذين خرجوا وحاصل الكلام ان العلم اليقيني يشبه الرؤية فيجوز جعل الرؤية استعارة
من مثل هذا العلم المسئلة الثانية الذين اوتوا نصيبا من الكتاب هم اليهود والدليل عليه وجوه الاول ان قوله بعد هذه
الاية الثاني ما روي عن ابن عباس ان هذه الاية نزلت في حبرين من احبار اليهود كانا ياتيان راس المنافقين عبد الله بن ابي ورهطه
فيثبطهم عن الاسلام الثالث ان عداوة اليهود كانت اكثر من عداوة النصارى بنص القران فكانت احالة هذا المعنى على
اليهود اولى المسئلة الثالثة لم يقل تعالى انهم اوتوا علم الكتاب بل قال اوتوا نصيبا من الكتاب لانهم عرفوا من التوراة نبوة
موسى منها نبوة محمد فاما الذين اسلموا منهم كعبد الله بن سلام فقد نالوا الامرين ووصفهم الله بانهم يشترون الضلالة
والاضلال فهو قوله يشترون الضلالة وفيه وجوه الاول قال الزجاج يؤثرون تكذيب الرسول لياخذوا الرشى على
ذلك ويحصل لهم الرياسة وانما ذكر ذلك بلفظ الاشتراء شيئا اثره الثاني ان في الاية اضمارا وتاويله يشترون الضلالة

يشترون الضلالة ويريدون ان تضلوا السبيل والله اعلم باعدائكم وكفى بالله وليا وكفى بالله نصيرا

بالهدى كقوله اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى والاضمار على قول الزجاج غير محتاج اليه الثاني المراد بهذه الاية عوام اليهود
فانهم كانوا يعطون احبارهم بعض اموالهم ويطلبون منهم ان ينصروا اليهودية ويتعصبوا لها فكانوا جارين مجرى من يشتري بماله
الشبهة والضلالة والانصاف ان هذا التاويل متعين وكان الاولى ان يكون الاية نازلة في علمائهم ثم لما وصفهم الله بالضلال وصفهم
بعد ذلك بالاضلال فقال ويريدون ان تضلوا السبيل يعني انهم يتوصلون الى اضلال المؤمنين والتلبيس عليهم لكي يخرجوا
عن الاسلام واعلم انك لا ترى حالة اسوأ ولا اقبح ممن جمع بين هذين الامرين اعني الضلال والاضلال ثم قال تعالى والله اعلم
باعدائكم اي هو سبحانه اعلم بكنه ما في قلوبهم وصدورهم من العداوة والبغضاء ثم قال وكفى بالله وليا وكفى بالله نصيرا والمعنى
انه تعالى لما بين شدة عداوتهم للمسلمين بين ان الله ولي المسلمين وناصرهم ومن كان الله وليا له وناصرا لم يضره عداوة
الخلق وفي الاية سؤالات السؤال الاول ولاية الله لعبده عبارة عن نصرته فذكر النصير بعد ذلك تكرار والجواب الولي المتصرف
في الشيء والمتصرف في الشيء لا يجب ان يكون ناصرا فزال التكرار السؤال الثاني لم لم يقل وكفى بالله وليا ونصيرا وما الفائدة في
تكرير قوله وكفى والجواب ان التكرير في مثل هذا المقام يكون اشد تاثيرا في القلب واكثر مبالغة السؤال الثالث ما فائدة الباء في
قوله وكفى بالله وليا والجواب ذكروا فيه وجوها الاول انه لو قيل كفى الله كان يتصل الفعل بالفاعل ثم ههنا زيدت الباء ايذانا
بان الكفاية من الله ليست كالكفاية من غيره في المرتبة وعظم المنزلة الثاني قال ابن السراج تقدير الكلام كفى اكتفاؤك بالله
ذكرت كفى دل على الاكتفاء لانه من لفظه كما تقول من كذب كان شرا له فاضمرته لدلالة الفعل عليه الثالث يخطر ببالي ان الباء في
الاصل للالصاق وذلك انما يحسن في المؤثر الذي لا واسطة بينه وبين التاثير فلو قيل كفى الله دل ذلك على كونه تعالى فاعلا لهذه
الكفاية لكن لا يدل على انه تعالى يفعل بواسطة او بغير واسطة فاذا دخلت حرف الباء دل على انه يفعل بغير واسطة بل هو
تعالى يتكفل بهذا المطالب ابتداء من غير واسطة احد كما قال وهو اقرب اليه من حبل الوريد قوله تعالى من الذين هادوا يحرفون
الكلم عن مواضعه فيه مسائل المسألة الاولى في تعلق قوله من الذين وجوه احدها ان يكون بيانا للذين اوتوا نصيبا من
الكتاب والتقدير الم تر الى الذين اوتوا نصيبا من الكتاب من الذين هادوا وهو كقوله ونصرناه من القوم الذين كذبوا بآياتنا
والثالث ان يكون خبر مبتدأ ويحرفون صفته تقديره من الذين هادوا قوم يحرفون الكلم فحذف الموصوف واقيم الوصف
مقامه الرابع انه تعالى لما قال الم تر الى الذين اوتوا نصيبا من الكتاب يشترون الضلالة فاجيب وقيل يحرفون المسألة الثانية
لقائل ان يقول الجمع مؤنث فكان ينبغي ان يقال يحرفون عن مواضعها والجواب قال الواحدي هذا جمع حروفه اقل من حروف واحده
وكل جمع يكون كذلك فانه يجوز تذكيره ويمكن ان يقال كون الجمع مؤنثا ليس لحقيقة بل لفظي فكان التذكير والتانيث فيه
جائزا وقد يحرفون الكلام المسألة الثالثة في كيفية التحريف وجوه احدها انهم كانوا يبدلون اللفظ بلفظ آخر مثل تحريفهم
اسم ربعة عن موضعه في التوراة بوضعهم آدم طويل مكانه ونحو تحريفهم الرجم بوضعهم الحد بدله ونظيره قوله تعالى فويل
للذين يكتبون الكتاب بايديهم ثم يقولون هذا من عند الله فان قيل كيف يمكن هذا في الكتاب الذي بلغت آحاد حروفه وكلماته

بلغ التواتر المشهور في الشرق والغرب قلنا لعله تعالى القوم كانوا قليلين والعلماء بالكتاب كانوا في غاية القلة فقدروا
على هذا التحريف الثاني القاء الشبه الباطلة والتاويلات الفاسدة وصرف اللفظ من معناه الحق الى الباطل بوجوه الحيل اللفظية كما يفعله اهل
البدعة في زماننا هذا بالآيات المخالفة لمذاهبهم وهذا هو الاصح الثالث انهم كانوا يدخلون على النبي ويسألونه عن امر فيخبرهم
ليأخذوا به فاذا خرجوا من عنده حرفوا كلامه المسألة الرابعة ذكر تعالى ههنا عن مواضعه وفي المائدة من بعد مواضعه
والفرق انا اذا فسرنا التحريف بالتاويلات الباطلة فههنا قوله يحرفون عن مواضعه معناه انهم يذكرون التاويلات
الفاسدة لتلك النصوص وليس فيه بيان انهم يخرجون تلك اللفظة من الكتاب واما الاية المذكورة في سورة المائدة فهي
دالة على انهم جمعوا بين الامرين فكانوا يذكرون التاويل الفاسدة وكانوا يخرجون اللفظ ايضا من الكتاب فقوله يحرفون
الكلم اشارة الى التاويل وقوله من بعد مواضعه اشارة الى الاخراج من الكتاب النوع الثاني من ضلالتهم ما ذكره الله فقال تعالى
ويقولون سمعنا وعصينا وفيه وجهان الاول ان النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا امرهم بشيء قالوا في الظاهر سمعنا وقالوا في انفسهم
وعصينا الثاني انهم يظهرون قولهم سمعنا وعصينا اظهارا للمخالفة واستحقارا للامر النوع الثالث من ضلالتهم قوله واسمع غير
مسمع واعلم ان هذه الكلمة ذو وجهين يحتمل المدح والتعظيم ويحتمل الاهانة للمدح فهو ان يكون المراد اسمع ويقولون في انفسهم
لا سمعت في قوله غير مسمع معناه غير سامع فان السامع مسمع الثاني غير مسمع اي غير مقبول منك ولا مجاب الى ما
اليه ومعناه غير مسمع جوابا يوافقك فكانك ما سمعت شيئا الثالث اسمع غير مسمع كلاما ترضيه فان الكلام كذلك
الا انه لا يسمعه بعيد سمعه ثم بين ان هذه الكلمة تحتمل المدح والذم فكانوا يذكرونها بغرض الشتم النوع الرابع
من ضلالتهم قوله وراعنا ليا بالسنتهم وطعنا في الدين اما تفسير راعنا فقد ذكرناه في سورة البقرة وفيه وجوه الاول ان هذه
الكلمة كانت تجري بينهم على حد الهزء والسخرية فلذلك نهى المسلمين ان يتلفظوا بها في حضرة الرسول الثاني قوله راعنا
معناه ارعنا سمعك الى كلامنا وانصت لحديثنا لنفهم وهذا مما لا يخاطب به الانبياء بل انما يخاطبون بالاجلال والتعظيم
الثالث كانوا يقولون راعنا ويوهمون في ظاهر اللفظ انهم يريدون ارعنا سمعك وكانوا يريدون شبه بالرعونة في لغتهم
الرابع انهم كانوا يلوون السنتهم حتى يصير قولهم راعنا راعينا وكانوا يريدون انك كنت ترعى اغناما لنا وقوله ليا بالسنتهم
قال الواحدي اصل ليا لويا من لويت ولكن الواو ادغمت في الياء لسبقها بالسكون ومثله الطي في تفسيره وجوه الاول
كانوا يقولون راعنا ويريدون به الشتم فذلك هو اللي وكذلك ذكروا قولهم غير مسمع ولا مجاب او لا سمعت فهذا هو اللي الثاني
لعلهم كانوا يفتلون الى انهم والشتم عند ذكر هذا الكلام على سبيل التحية كما جرت عادة كانت من بين الناس
مثل هذه الافعال ثم بين تعالى انهم يقدمون على هذه الاشياء بطعنهم في الدين لانهم كانوا يقولون لاصحابهم
انما نشتمه ولا يعرف ولو كان نبيا لعرف ذلك فاظهر الله ذلك حيث اخبرهم فانقلب ما جعلوه طعنا في نبوته دلالة قاطعة
على نبوته لان الاخبار عن الغيب معجز فان قيل كيف جاء بالقول المحتمل للوجهين بعد ما صرحوا وقالوا سمعنا وعصينا و

والجواب من وجهين الأول ما حكينا عن بعض المفسرين أنه قال إنهم ما كانوا يظهرون قولهم وعصينا بل كانوا يقولون في أنفسهم
الثاني هب أنهم أظهروا ذلك إلا أنهم ما كانوا يواجهونه بالكفر والعصيان ولا يواجهونه بالسب والشتم ثم قال تعالى ولو أنهم قالوا سمعنا وأطعنا
واسمع وانظرنا لكان خيرا لهم وأقوم والمعنى أنهم لو قالوا بدل قولهم سمعنا وعصينا والمعنى العلم بعد قبل والاظهار لك
الدلائل والبينات مرات بعد كرات وبدل قولهم سمع غير مسمع الاكتفاء بمجرد قولهم وبدل قولهم راعنا انظرنا أي اسمع منا
ما نقول وانظرنا حتى نتفهم عنك لكان خيرا لهم عند الله وأقوم أي أعدل وأصوب ومنه يقال رمح قويم أي مستقيم وقومت
الشيء تقويما فتقوم ثم قال ولكن لعنهم الله بكفرهم والمراد أنه تعالى إنما لعنهم بسبب كفرهم قال فلا يؤمنون إلا قليلا و
فيه قولان أحدهما أن القليل صفة القوم والمعنى فلا يؤمن منهم إلا أقوام قليلون ثم منهم من قال ذلك القليل عبد الله بن
سلام وأصحابه وقيل الذين علم الله منهم أنهم يؤمنون بالله وأنهم يؤمنون بموسى ولكنهم يكفرون بسائر الأنبياء ورجح
أبو علي الفارسي هذا القول قال لأن قليلا لفظ مفرد ولو أريد به ناس لجمع كقوله إن هؤلاء لشرذمة قليلون ويمكن
أن يجاب عنه بأنه قد جاء فعيل مفردا والمراد به الجمع قال تعالى وحسن أولئك رفيقا وقال ولا يسأل حميم حميما فإنهم عدو لي
مجموعا إلى القليلين على التهديد بها الكفرة قوله تعالى يا أيها الذين أوتوا الكتاب آمنوا بما نزلنا مصدقا لما معكم من قبل
أن نطمس وجوها فنردها على أدبارها الآية فيه مسائل المسألة الأولى أنه تعالى لما حكى عن اليهود أنواع مكرهم و
إيذائهم أمرهم بالإيمان وقرن بهذا الأمر الوعيد الشديد على الترك ولقائل أن يقول إنه كان يجب أن يأمرهم بالنظر والتفكر في الدلائل
الدالة على صحة نبوة محمد حتى يكون إيمانهم استدلاليا فأما أن يأمرهم بالإيمان ابتداء وكأنه تعالى أمرهم بالإيمان على سبيل التقليد
والجواب أن هذا الخطاب مختص بالذين أوتوا الكتاب وهذا صفة من كان عالما بجميع التوراة الآيات فقال في الآية الأولى
ألم تر إلى الذين أوتوا الكتاب لأنهم ما كانوا عالمين بكل ما في التوراة فلما قال في هذه الآية يا أيها الذين أوتوا الكتاب علمنا
أن هذا التكليف مختص بمن كان عالما بكل التوراة ومن كان كذلك فإنه يكون عالما بالدلائل الدالة على نبوة محمد لأن التوراة
كانت مشتملة على تلك الدلائل ولهذا قال تعالى مصدقا لما معكم أي مصدقا للآيات الموجودة في التوراة الدالة على نبوة محمد
وإذا كانوا عالمين بذلك كان ذلك الكفر محض العناد فلا جرم حسن منه تعالى أن يأمرهم بالإيمان بمحمد جزما وأن يقرن به الوعيد
الشديد عليه المسألة الثانية الطمس المحو تقول العرب في وصف المفازة إنها طامسة الأعلام وطمس الطريق والطمس إذا درس
وقد طمس أحدهم على بصره إذا أبطله وطمست الريح الأثر إذا محته وطمست الكتاب محوته ذكروا في الطمس المذكور في هذه
الآية قولين أحدهما حمل اللفظ على حقيقته وهو طمس الوجوه والثاني حمل اللفظ على مجازه أما القول الأول فهو أن المراد
من طمس الوجوه محو تخطيط صورها فإن الوجه إنما يتميز من سائر الأعضاء بما فيه من الحواس فإذا أزيلت ومحيت كان ذلك طمسا
ومعنى قوله فنردها على أدبارها أي نجعل الوجوه إلى ناحية القفا وهذا المعنى إنما جعله عقوبة لما فيه من التشويه في الخلقة
والمثلة والفضيحة لأن ذلك المعظم العظيم والحسرة فإن هذا الوعيد مختص بيوم القيامة على سبق الدلالة عليه ومما يقربه

قوله

قوله تعالى وأما من أوتي كتابه وراء ظهره فإنه إذا رددنا الوجوه إلى الأقفاء أوتي الكتاب من وراء ظهورهم لأن في جانب
الجبهة العيون والأفواه التي بها يدرك الكتابة ويقرأ باللسان وأما القول الثاني وهو أن المراد من طمس الوجوه مجازه ثم ذكروا فيه
وجوها الأول قال الحسن المراد نطمسها عن الهدى فنردها على أدبارها أي على ضلالتها والمقصود بيان إلقائها في أنواع
الخذلان وظلمات الضلالات ونظيره قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم
واعلموا أن الله يحول بين المرء وقلبه وتحقيق القول فيه أن الإنسان في مبدأ خلقته ألف هذا العالم المحسوس
ثم عند الفكر والعبودية كأنه يسافر إلى عالم المعقولات ووراءه عالم المحسوسات فالمخذول هو الذي يرد من قدامه
إلى خلفه كما قال في صفتهم ناكسوا رؤوسهم الثاني يحتمل أن يكون المراد بالطمس القلب والتغيير بالوجوه رؤساؤهم
ووجهاؤهم والمعنى من قبل أن نغير أحوال وجهائهم فنسلب منهم الإقبال والوجاهة ونكسوهم الصغار والمذلة
الثالث قال عبد الرحمن بن زيد هذا الوعيد قد لحق اليهود ومضى وتأول ذلك في إجلاء قريظة والنضير إلى الشام فرد الله
وجوههم على أدبارهم حين عادوا إلى أذرعات وأريحاء من أرض الشام كما جاؤوا منها بدءا وطمس الوجه على هذا التأويل يحتمل معنيين
أحدهما يقبح صورتهم يقال طمس الله صورته كقوله قبح الله وجهه والثاني إزالة آثارهم من بلاد العرب ومحو أحوالهم عنها
فإن قيل إنه تعالى هددهم بطمس الوجوه إن لم يؤمنوا ثم إنهم ما آمنوا وما حصل هذا الطمس قلنا إن صرفنا طمس الوجوه على القول الثاني الطمس
فلا إشكال البتة وإن صرفناه إلى القول الأول وهو حمله على الظاهر فالجواب عنه من وجوه الأول أنه تعالى ما جعل الوعيد هو
بعينه بل جعل الوعيد إما الطمس أو اللعن فإنه قال أو نلعنهم كما لعنا أصحاب السبت وقد فعل أحدهما وهو اللعن
لأن قوله أو نلعنهم ظاهره ليس هو المسخ الثاني أن قوله تعالى آمنوا تكليف متوجه عليهم في جميع مدة حياتهم فلزم أن يكون
قوله من قبل أن نطمس وجوها واقعا في الآخرة فصار التقدير آمنوا من قبل أن يجيء الوقت الذي نطمس فيه وجوهكم وهو ما
بعد الموت الثالث أنا بينا أن قوله يا أيها الذين أوتوا الكتاب خطاب مع جميع علمائهم فكان التهديد بهذا الطمس مشروطا
بأن لا يأتي أحد منهم بالإيمان وهذا الشرط لم يوجد لأنه آمن عبد الله بن سلام وجمع كثير من أصحابه ففات المشروط لفوات
الشرط ويقال لما نزلت هذه الآية أتى عبد الله بن سلام رسول الله قبل أن يأتي أهله وأسلم وقال يا رسول الله ما كنت أرى
أن أصل إليك حتى يتحول وجهي في قفاي الرابع أنه تعالى ما قال من قبل أن نطمس وجوهكم بل قال من قبل أن نطمس وجوها
فعندنا أنه لا بد من طمس في اليهود أو مسخ قبل قيام الساعة ومما يدل على أن المراد ليس طمس وجوههم بأعيانهم بل طمس وجوه
غيرهم من أبناء جنسهم قوله أو نلعنهم فذكرهم على سبيل المغايبة ولو كان المراد أولئك المخاطبين لذكرهم على سبيل الخطاب وحمل
الآية على طريقة الالتفات وإن كان جائزا إلا أن الظاهر ما ذكرناه ثم قال تعالى أو نلعنهم كما لعنا أصحاب السبت قال مقاتل
وغيره نمسخهم قردة كما فعلنا ذلك بأوائلهم وقال أكثر المحققين الأظهر حمل الآية على اللعن المتعارف لا على المسخ لأن قوله
تعالى قل هل أنبئكم بشر من ذلك مثوبة عند الله من لعنه الله وغضب عليه وجعل منهم القردة والخنازير فصل تعالى

هو بأن اللعن وبين مسخهم قردة وخنازير وههنا سؤالات السؤال الأول الضمير في قوله أو نلعنهم الخطاب للوجوه إن
أريد الوجوه أو لأصحاب الوجوه لأن المعنى من قبل أن نطمس وجوه قوم أو يرجع إلى الذين أوتوا الكتاب على طريقة
الالتفات السؤال الثاني لما كان اللعن حاصلا من قبل والوعيد بالفعل لا بد وأن يتجدد فالجواب أن المعنى لعنهم الله
بعد هذا الوعيد لكونه أزيد تأثيرا في الخزي ويتجه ذلك فيه السؤال الثالث قوله يا أيها الذين أوتوا الكتاب ابتداء خطاب حضور أو نلعنهم
خطاب مغايبة فكيف يليق أحدهما بالآخر الجواب عنه من وجهين الأول أنه على طريقة الالتفات كما في قوله تعالى حتى إذا كنتم في الفلك
وجرين بهم ومنهم من قال في هذا تنبيه على أن التهديد نظرا للوجوه غير مختص بهم بل اللفظ يحتمل أن يكون هذا التهديد حاصلا
في غيرهم ممن يكون من أبناء جنسهم وعندي فيه احتمال وهو أن اللعن هو الطرد والإبعاد وذكر البعيد لا يكون الخطاب للغائب
فلما لعنهم ذكرهم بعبارة الغائبين ثم قال تعالى وكان أمر الله مفعولا وفيه مسألتان المسألة الأولى قال ابن عباس يريد
لا راد لحكمه ولا ناقض لأمره على معنى أنه لا يتعذر عليه شيء يريد أن يفعله كما يقول في الشيء الذي لا شك في حصوله هذا الأمر مفعول وإن
لم يفعل بعد وإنما قال وكان لأنه إخبار من جبار عادة الله في الأنبياء المتقدمين أنه مهما حكم بإنزال العذاب عليهم تعالى
لا محالة فكأنه قيل لهم أنتم تعلمون أنه كان تهديد الله في الأمم السابقة واقعا لا محالة فاحترزوا الآن وكونوا على حذر
من هذا الوعيد المسألة الثانية احتج الجبائي على أن كلام الله محدث فقال قوله تعالى وكان أمر الله مفعولا يقتضي أن أمره
مفعول والمخلوق والمصنوع والمفعول واحد فدل هذا على أن أمر الله مخلوق مصنوع وهذا في غاية السقوط لأن الأمر في اللغة
جاء بمعنى الشأن والطريقة والفعل قال تعالى وما أمر فرعون برشيد والمراد ههنا ذلك قوله إن الله لا يغفر أن يشرك به و
يغفر ما دون ذلك لمن يشاء اعلم أنه تعالى لما هدد اليهود على الكفر وبين أن ذلك التهديد لا بد من وقوعه لا محالة بين أن مثل هذا
التهديد من خواص الكفر وأما سائر الذنوب التي هي مغايرة للكفر فليست حالها كذلك بل هو سبحانه قد يعفو عنها فلا جرم قال
إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وفي الآية مسائل المسألة الأولى هذه الآية دالة على أن اليهودي يسمى مشركا
في عرف الشرع ويدل عليه وجهان الأول أن هذه الآية دالة على أن ما سوى الشرك مغفور فلو كانت اليهودية مغايرة للشرك لوجب
أن تكون مغفورة بحكم هذه الآية وبالإجماع هي غير مغفورة فدل على أنها داخلة تحت اسم الشرك الثاني أن اتصال هذه الآية بما
قبلها إنما كان لأنها تتضمن تهديد اليهود فلولا أن اليهودية داخلة تحت اسم الشرك وإلا لم يكن الأمر كذلك فإن قيل قوله تعالى
إن الذين آمنوا والذين أشركوا عطف المشرك على اليهود وذلك يقتضي المغايرة قلنا المغايرة حاصلة بحسب المفهوم اللغوي
والاتحاد حاصل بحسب المفهوم الشرعي ولا بد من المصير إليه لما ذكرنا دفعا للتناقض إذا ثبتت هذه المقدمة فنقول قال الشافعي رضي
المسلم لا يقتل بالذمي وقال أبو حنيفة يقتل حجة الشافعي أن الذمي مشرك فيباح الدم لقوله اقتلوا المشركين فكان الذمي
مباح الدم والذي لا يجب القصاص على قاتله ولا يتوجه النهي عن قتله ترك العمل بهذا الدليل في حق النهي فوجب أن يبقى معمولا
في سقوط القصاص عن قاتله المسألة الثانية هذه الآية من أقوى الدلائل لنا على العفو عن أصحاب الكبائر واعلم أن الاستدلال بها

من وجوه

من وجوه الأول أن قوله إن الله لا يغفر الشرك معناه لا يغفره على سبيل التفضل ويجب أن يكون قوله ويغفر ما دون الشرك هو أنه
يغفره على سبيل التفضل حتى يكون النفي والإثبات متواردين على معنى واحد ألا ترى أنه إذا قيل فلان لا يعطي أحدا تفضلا
ويعطي زيدا على سبيل الوجوب فكل عاقل يستركك هذا الكلام فثبت أن قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء على سبيل التفضل
إذا ثبت هذا فنقول يجب أن يكون المراد أصحاب الكبائر قبل التوبة لأن عند المعتزلة غفران الصغيرة وغفران الكبيرة
بعد التوبة هو المطلق فإذا حملنا على هذا الوجه لا جرم بأن تعلق الأمر بالمشيئة لا ينافي في وجوب الإثابة تعالى الله عنه
الآية بل الله يزكي من يشاء فكذا ههنا والمراد أن المعتزلة على هذا الوجه كلام يلتفت إلا المعارضة بعمومات الوعيد
ونحن نعارضها بعمومات الوعد والكلام على سبيل الاستقصاء مذكور في سورة البقرة في قوله تعالى بلى من كسب سيئة وأحاطت به
خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون فلا فائدة في الإعادة وروى الواحدي في البسيط بإسناده عن ابن عمر
قال كنا على عهد رسول الله إذا مات الرجل منا على كبيرة شهدنا أنه من أهل النار حتى نزلت هذه الآية فأمسكنا عن
الشهادة وقال ابن عباس إني لأرجو كما لا ينفع مع الشرك عمل كذلك لا يضر مع التوحيد ذنب ذكر ذلك عند عمر بن الخطاب فسكت عمر
وروي مرفوعا أن النبي قال اتسموا بالإيمان وأقروا به فكما لا يخرج إحسان المشرك من الشرك كذلك لا يخرج ذنوب المؤمن
من إيمانه المسألة الثالثة روي عن ابن عباس أنه قال لما قتل وحشي حمزة يوم أحد وكانوا قد وعدوه بالإعتاق إن هو فعل ذلك
ثم إنهم ما وفوا له بذلك فعند ذلك ندم هو وأصحابه فكتبوا إلى النبي بذنبهم وأنه لا يمنعهم من الدخول في الإسلام
إلا قوله تعالى والذين لا يدعون مع الله إلها آخر فقالوا قد ارتكبنا كل ما في الآية فنزل قوله إلا من تاب وآمن وعمل صالحا فقالوا هذا
شرط شديد نخاف أن لا نقوم به فنزل إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك فقالوا نخاف أن لا نكون من أهل مشيئته فنزل قل
يا عبادي الذين أسرفوا الآية فدخلوا عند ذلك في الإسلام وطعن القاضي في هذه الرواية وقال إن من يريد الإيمان
لا يجوز منه المراجعة على هذا الحد ولأن قوله إن الله يغفر الذنوب جميعا لو كان على الإطلاق كان ذلك إغراء لهم بالثبات
على ما هم عليه والجواب عنه لا يبعد أن يقال إنهم استعظموا قتل حمزة وإيذاء الرسول إلى ذلك الحد فوقعت الشبهة
في قلوبهم أن ذلك هل يغفر لهم أم لا فلهذا المعنى حصلت المراجعة وقوله هذا إغراء بالقبيح فهو لازم على مذهبه أيضا على
قولنا إنه تعالى فعال لما يريد فلا سؤال ثم قال تعالى ومن يشرك بالله فقد افترى إثما عظيما أي اختلق ذنبا غير
مغفور يقال افترى فلان الكذب إذا اعتمله واختلقه وأصله من الفري بمعنى القطع قوله ألم تر إلى الذين يزكون أنفسهم اعلم
أنه تعالى لما هدد اليهود بقوله إن الله لا يغفر أن يشرك به فعند هذا قالوا لسنا من المشركين بل نحن من خواص الله تعالى
منهم أيضا قالوا نحن أبناء الله وأحباؤه وحكى عنهم أنهم قالوا لن يدخل الجنة إلا من كان هودا أو نصارى وكان بعضهم
يقول إن آباءنا كانوا أنبياء فهم يشفعون لنا وعن ابن عباس أن قوما من اليهود أتوا بأطفالهم إلى النبي فقالوا يا محمد هل
على هؤلاء ذنب فقال لا فقالوا والله ما نحن إلا كهيئتهم ما عملناه بالليل كفر عنا سيئاتنا بالنهار وبالجملة فالقوم كانوا

لها بالعفاف وتزكية انفسهم فذكر تعالى في هذه الاية لا عبرة بتزكية الانسان نفسه وانما العبرة بتزكية الله وفي الاية مسائل
المسألة الاولى التزكية في هذا الموضع عبارة عن مدح الانسان نفسه ومنه تزكية العدل للشاهد وقال تعالى فلا تزكوا انفسكم
هو اعلم بمن اتقى وذلك لان التزكية متعلقة بالتقوى والتقوى صفة في الباطن ولا يعلم حقيقتها الا الله
فلا جرم لا يصح التزكية الا من الله فلهذا المعنى قال الله تعالى بل الله يزكي من يشاء فان قيل اليس قال ع والله اني
لامين في السماء امين في الارض قلنا انما قال ذلك حين قال المنافقون له اعدل في القسمة ولانه تعالى لما زكاه اولا بدلالة المعجزة
جاز له ذلك بخلاف غيره المسألة الثانية بل الله يزكي من يشاء يدل على ان ايمان المؤمنين لم يحصل الا بخلق الله المسألة الثالثة
قوله ولا يظلمون فتيلا هو كقوله ان الله لا يظلم مثقال ذرة والمعنى ان الذين يزكون انفسهم يعاقبون على تلك التزكية
حق جزائهم من غير ظلم او يكون المعنى ان الذين زكاهم الله فانه يثيبهم على طاعاتهم ولا ينقص من ثوابهم شيئا والفتيل ما فتلت
بين اصبعيك من الوسخ فعيل بمعنى مفعول وعن ابن السكيت الفتيل ما كان في شق النواة والقطمير القشرة الرقيقة على
النواة وهذه الاشياء كلها تضرب امثالا للشيء التافه الحقير اي لا يظلمون لا قليلا ولا كثيرا ثم قال تعالى انظر كيف يفترون
على الله الكذب وفيه مسألتان المسألة الاولى هذا تعجيب للنبي من فريتهم على الله وهو تزكيتهم انفسهم وافتراؤهم على
الله هو قولهم نحن ابناء الله واحباؤه وقولهم لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى وقولهم ما عملناه بالليل يكفر
عنا بالنهار المسألة الثانية دلت هذه الاية على ان الخبر عن الشيء اذا كان على خلاف المخبر عنه كان كذبا سواء علم قائله كونه كذبا او لم
يعلم وقال الجاحظ شرط كونه كذبا ان يعلم بخلاف ذلك وهذه الاية دليل لنا لانهم كانوا يعتقدون في انفسهم الزكاء
والطهارة ثم لما اخبروا بالزكاء والطهارة كذبهم الله فيه وهذا يدل على ما قلناه ثم قال تعالى وكفى به اثما مبينا وانما يقال
كفى به في التعظيم على جهة المدح او على جهة الذم اما في المدح فكقوله وكفى بالله وليا وكفى بالله نصيرا واما في الذم فكما
في هذا الموضع وقوله اثما مبينا منصوب على التمييز قوله تعالى الم تر الى الذين اوتوا نصيبا من الكتاب يؤمنون بالجبت
والطاغوت ويقولون للذين كفروا هؤلاء اهدى من الذين امنوا سبيلا اعلم انه تعالى حكى عن اليهود نوعا اخر من مكرهم وهو انهم
كانوا يفضلون عبدة الاصنام على المؤمنين ولا شك انهم كانوا عالمين بان ذلك باطل فكان اقدامهم على هذا القول لمحض العناد
والتعصب وفي الاية مسألتان المسألة الاولى روي ان حيي بن اخطب وكعب بن الاشرف اليهوديين خرجا الى مكة مع جماعة من
اليهود يحالفون قريشا على محاربة الرسول فقالوا انتم اهل كتاب وانتم اقرب الى محمد منكم الينا فلا نامن مكركم فاسجدوا
لالهتنا حتى نطمئن اليكم ففعلوا فهذا ايمانهم بالجبت والطاغوت لانهم سجدوا للاصنام فقال ابو سفيان انحن
اهدى سبيلا ام محمد فقال كعب ماذا يقول محمد قالوا يامر بعبادة الله وحده وينهى عن عبادة الاصنام وترك دين ابائه
واوقع الفرقة قال وما دينكم قالوا نحن ولاة البيت نسقي الحاج ونقري الضيف ونفك العاني وذكروا افعالهم فقال
انتم اهدى سبيلا من الذين امنوا المسألة الثانية اختلفوا في الجبت والطاغوت وذكروا فيهما وجوها الاول قال اهل اللغة

كل

كل معبود من دون الله فهو جبت وطاغوت ثم ذكر الاكثرون ان الجبت ليس له تصرف في اللغة وحكى القفال عن بعضهم ان الجبت
اصله جبس فابدلت السين تاء والجبس هو الخبيث الرديء واما الطاغوت فهو ماخوذ من الطغيان وهو الاسراف في المعصية
وكل من دعا الى المعاصي الكبار لزمه هذا الاسم ثم انهم توسعوا في هذا الاسم حتى اوقعوه على الجماد كما قال تعالى واجنبني
وبني ان نعبد الاصنام رب انهن اضللن كثيرا من الناس فاضاف الاضلال الى الاصنام مع انها جمادات الثاني قال صاحب
الكشاف الجبت الاصنام وكل ما عبد من دون الله والطاغوت الشيطان الثالث الجبت الاصنام والطاغوت تراجمة الا
الاصنام يترجمون للناس عنها الاكاذيب فيضلونهم به وهو منقول عن ابن عباس الرابع روى عكرمة عن ابن عباس ان
الجبت الكاهن والطاغوت الساحر الخامس قال الكلبي الجبت في هذه الاية حيي بن اخطب والطاغوت كعب بن الاشرف وكانت
اليهود يرجعون اليهما فسميا بهذين الاسمين لسعيهما في اغواء الناس واضلالهم السادس الجبت والطاغوت صنمان لقريش وهما
الصنمان اللذان سجد اليهود لهما طلبا لمرضاة كفار قريش بالجملة فالاقاويل كثيرة وهما كلمتان وضعتا علمين لمن كان غاية
في الشر والفساد قوله تعالى اولئك الذين لعنهم الله ومن يلعن الله فلن تجد له نصيرا فبين ان عليهم اللعن من الله
وهو الخذلان والابعاد وهو ضد ما للمؤمنين من القربة والزلفى واخبر بعده بان من يلعنه الله فلا ناصر له كما قال ملعونين
اينما ثقفوا اخذوا وقتلوا تقتيلا فهذا اللعن حاضر وما في الاخرة اعظم وهو ان لا يجد لنفسه شيئا والامر يومئذ
لله وفيه وعد للرسول بالنصرة وللمؤمنين بالتقوية تنبيها بالضد على الضد كما قال في الاية المتقدمة منه وكفى بالله وليا
وكفى بالله نصيرا واعلم ان القوم انما استحقوا هذا اللعن الشديد لان الذي ذكروه من ان عبدة الاوثان على الذين امنوا
بمحمد يجري مجرى المكابرة فمن يعبد غير الله كيف يكون افضل حالا ممن لا يرضى معبودا غير الله ومن كان دينه الاقبال بالكلية
على خدمة الخالق والاعراض عن الدنيا والاقبال على الاخرة كيف يكون اقل حالا ممن كان بالضد في كل الاحوال قوله تعالى
ام لهم نصيب من الملك فاذا لا يؤتون الناس نقيرا اعلم انه تعالى وصف اليهود في الاية المتقدمة بالجهل الشديد وهو اعتقادهم
ان عبادة الاوثان افضل من عبادة الله ووصفهم في هذه الاية بالبخل والحسد فالبخل هو ان لا يدفع الى احد شيئا مما اتاه
الله من النعمة والحسد هو ان يتمنى ان لا يعطي الله غيره شيئا من النعم فالحسد والبخل يشتركان في ان صاحبه يريد منع النعمة
من الغير اما البخيل فيمنع نعمة نفسه عن غيره واما الحسود فيريد ان يمنع نعمة الله عن عباده وانما قدم تلك الاية على هذه الاية لان النفس الانسانية لها قوتان القوة العالمة والقوة العا
العلم ونقصانها الاخلاق الذميمة واشد الاخلاق الذميمة نقصانا البخل والحسد لانهما منشآن يعود المضار الى
عباد الله اذا عرفت هذا فنقول انما قدم وصفهم بالجهل على وصفهم بالبخل والحسد لوجهين الاول ان القوة النظرية مقدمة
على القوة العملية الثاني ان السبب لحصول البخل والحسد هو الجهل فلما كان الجهل سببا لهما والسبب مقدم على المسبب لاجرم
قدم تعالى ذكر الجهل على ذكر البخل اما البخل فلان بذل المال سبب لطهارة النفس ولحصول سعادة الاخرة وحبس المال سبب
لحصول مال الدنيا في يده فالبخل يدعوك الى الدنيا ويمنعك من الاخرة والجود الى الاخرة ويمنعك من الدنيا ولا شك ان

ترجيح الدنيا على الآخرة لا يكون الا من محض الجهل واما الحسد فلان الالهية عبارة عن ايصال النعم والاحسان الى العبيد فمن كره ذلك فكانه اراد عزل الاله عن الالهية وذلك محض الجهل فثبت ان السبب الاصلي للبخل والحسد هو الجهل فلذلك ذكر الجهل على البخل والحسد لكونه السبب وذكرهما عقيب الجهل فهذا هو الاشارة الى نظم هذه الآية وفيها مسائل المسألة الاولى في ام وجوه الاول قال بعضهم الميم صلة وتقديره الهم لان ام اذا لم يسبقه الاستفهام كان الميم صلة الثاني ان ام ههنا متصلة وقد سبقه ههنا استفهام على سبيل المعنى وذلك لانه تعالى لما حكى عن هؤلاء الملعونين قولهم للمشركين انهم اهدى سبيلا من المؤمنين عطف عليه بقوله ام لهم نصيب من الملك فكانه قال امن ذلك يتعجب ام من قولهم لهم نصيب من الملك مع انه لو كان لهم ملك لبخلوا باقل القليل الثالث ام ههنا منقطعة غير متصلة بما قبلها البتة كانه لما تم الكلام الاول قال بل الهم نصيب من الملك وهذا الاستفهام استفهام بمعنى الانكار يعني ليس لهم من الملك شيء البتة وهذا الوجه اصح الوجوه المسألة الثانية ذكروا في هذا الملك وجوها الاول اليهود كانوا يقولون نحن اولى بالملك والنبوة فكيف نتبع العرب فابطل الله عليهم قولهم في هذه الآية الثاني كان اليهود يزعمون ان الملك يعود اليهم في آخر الزمان وذلك لانه يخرج من اليهود من يجدد ملكهم ودولتهم ويدعو الى دينهم فكذبهم الله في هذه الآية الثالث المراد بالملك ههنا التمليك يعني انهم انما يقدرون على دفع نبوتك لو كان التمليك اليهم ولو كان التمليك اليهم لبخلوا بالنقير والقطمير فكيف يقدرون على النفي والاثبات الرابع قال ابو بكر الاصم كانوا اصحاب بساتين واموال وكانوا في عزة ومنعة ثم كانوا يبخلون على الفقراء باقل القليل فنزلت هذه الآية المسألة الثالثة انه تعالى جعل بخلهم كالمانع من حصول الملك لهم وهذا يدل على ان البخل والملك لا يجتمعان وتحقيق الكلام فيه من حيث العقل ان الانقياد للغير امر مكروه لذاته والانسان لا يتحمل المكروه الا اذا وجد في مقابلته امرا مطلوبا مرغوبا فيه وجهات الحاجات محيطة بالخلق فاذا صدر من انسان احسان الى غيره صارت رغبة المحسن اليه في ذلك المال سببا لصيرورته منقادا مطيعا له فلهذا قيل بالبر يستعبد الحر فاذا لم يوجد هذا بقيت النفرة الطبيعية عن الانقياد للغير خالصا عن المعارض فلا يحصل الانقياد البتة فثبت ان الملك والبخل لا يجتمعان ثم ان الملك على ثلاثة اقسام ملك على الظواهر فقط وهذا هو ملك الملوك وملك على البواطن فقط وهذا هو ملك العلماء وملك على الظواهر والبواطن معا وهذا هو ملك الانبياء فاذا كان الجود والكرم والرحمة والشفقة لتيسر كل واحد من هذه الاقسام سببا لانقياد الخلق لهم وامتثالهم لاوامرهم وكمال هذه الصفات كان حاصلا لمحمد المسألة الرابعة قال سيبويه اذا في عوامل الافعال بمنزلة الظن في عوامل الاسماء وتقريره ان الظن اذا وقع في اول الكلام نصب لا غير كقولك اظن زيدا قائما وان وقع في الوسط جاز الغاؤه واعماله كقولك زيدا اظن قائما وان شئت قلت زيد اظن قائم وان تأخر فالاحسن الغاؤه تقول زيد منطلق ظننت فالسبب فيما ذكرناه ان ظن وما اشبهه من الافعال عن علم وحسب ضعيفة في العمل لانها لا تؤثر في مفعولها فاذا تقدم دل التقديم على شدة العناية فقوي على التأثير واذا تأخر دل على عدم العناية فلغي

وان توسط فمن حيث انه لم يكن في محل العناية من كل الوجوه بل كان كالمتوسط في حالتين الحالتين فلا جرم كان الاعمال والالغاء جائزين وعلم ان الاعمال في حال المتوسط احسن والالغاء حال التأخير احسن واذا عرفت هذا فنقول كلمة اذا على هذا التفسير ايضا فان تقدمت نصبت الفعل يقول لها اذا اكرمك وان توسطت او تأخرت جاز الالغاء يقول انا اذا اكرمك وانا اكرمك اذا الغيه في هذين الحالتين اذا عرفت هذه المقدمة فنقول قوله تعالى فاذا لا يؤتون الناس كلمة اذا فيها متقدمة وما عملت لانه ذكروا في الغائها وجوها الاول ان في الكلام تقديما وتأخيرا والتقدير لا يؤتون الناس نقيرا اذا الثاني انها لو وقعت بين الفاء والفعل جاز ان يتقدم متوسطة فتلغى كما يلغى اذا توسطت او تأخرت وهكذا سبيلها مع الواو كقوله واذا لا يلبثون خلافك الا قليلا الثالث قرأ ابن مسعود فاذا لا يؤتوا اعمال اذا عملها الذي هو النصب المسألة الخامسة قال اكثر اهل اللغة النقير نقرة في ظهر النواة ومنها تنبت النخلة واصله ان انهم يبخلون باقل القليل قوله تعالى ام يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله وفيه مسائل المسألة الاولى ام منقطعة والتقدير بل يحسدون الناس المسألة الثانية في المراد بلفظ الناس قولان الاول وهو قول ابن عباس والاكثرين ان المراد محمد وانما جاز ان يقع عليه لفظ الناس وهو واحد لانه اجتمع عنده من خصال الخير ما لا يحصل الا متفرقا في الجمع العظيم من قولهم فلان امة وحده اي يقوم مقام امة قال تعالى ان ابراهيم كان امة والقول الثاني المراد هو الرسول ومن معه من المؤمنين وقال من ذهب الى هذا القول ان لفظ الناس لفظ جمع فحمله على الجميع اولى من حمله على الفرد واعلم انما حسن ذكر الناس لارادة طائفة معينة من الناس لان المقصود من الخلق انما هو القيام بالعبودية كما قال تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فلما كان القائمون بهذا المقصود ليس الا محمدا ومن على دينه كان هو واصحابه كانهم كل الناس فلهذا حسن اطلاق لفظ الناس وارادتهم المسألة الثالثة اختلفوا في تفسير الفضل الذي لاجله صاروا محسودين فالقول الاول انه هو النبوة والكرامة الحاصلة بسببها في الدين والدنيا والقول الثاني انهم يحسدونه على انه كان من النساء تسع واعلم ان الحسد لا يحصل الا عند الفضيلة فكلما كانت فضيلة الانسان اتم واكمل كان حسد الحاسدين عليه اعظم ومعلوم ان النبوة اعظم المناصب في الدين ثم انه تعالى اعطاها لمحمد عليه وضم اليها انه جعله كل يوم اقوى دولة واعظم شوكة واكثر انصارا واعوانا وكل ذلك مما يوجب الحسد العظيم فاما كثرة الزوجات فهو كالامر الحقير بالنسبة واعلم انه تعالى لما بين ان كثرة نعم الله عليه صار سببا لحسد هؤلاء اليهود بين ما يدفع ذلك فقال فقد آتينا آل ابراهيم الكتاب والحكمة وآتيناهم ملكا عظيما والمعنى انه حصل في اولاد ابراهيم جماعة كثيرة جمعوا بين النبوة والملك وانتم لا تتعجبون من ذلك ولا تحسدونه فلم تتعجبون من حال محمد ولم تحسدونه واعلم ان الكتاب اشارة الى ظواهر الشريعة والحكمة اشارة الى اسرار الحقيقة وذلك هو كمال العلم واما الملك العظيم فهو كمال القدرة وقد ثبت ان الكمالات الحقيقية ليست الا العلم والقدرة فهذا الكلام تنبيه على انه تعالى آتاهم

اشرف ما يليق بالانسان من الكمالات ولما لم يكن ذلك مستبعدا فيهم فكيف في حق محمد وقيل انهم استكثروا نساءه فقيل
لهم كيف استكثرتم له التسع وقد كان لداود مائة ولسليمان ثلثمائة مهيرة وسبعمائة سرية ثم قال تعالى فمنهم من آمن
به ومنهم من صد عنه واختلفوا في معنى به فقال بعضهم بمحمد والمراد ان هؤلاء القوم الذين اوتوا نصيبا من الكتاب آمن
بعضهم وبقي بعضهم على الكفر والانكار وقال آخرون المراد من تقدم من الانبياء والمعنى اولئك الانبياء مع ما خصوا من النبوة والملك
جرت عادة اممهم فيهم ان بعضهم يبقى على كفره فانت يا محمد لا تتعجب مما عليه هؤلاء القوم فان احوال جميع الامم مع جميع
الانبياء هكذا كانت وذلك تسلية من الله له ليكون اشد صبرا على ما ينالهم من قبلهم ثم قال وكفى بجهنم سعيرا اي كفى بجهنم في عذاب
هؤلاء الكافرين المتأخرين سعيرا والسعير الوقود يقال اوقدت النار واسعرتها بمعنى واحد قوله تعالى ان الذين كفروا باياتنا وفيه
مسائل المسئلة الاولى يدخل في الايات كل ما يدل على ذات الله وصفاته وافعاله واسمائه والملائكة والكتب والرسل وكفرهم
بالايات ليس يكون بالجحد لكن بوجوه منها ان ينكروا كونها آيات ومنها ان يغفلوا عنها ولا ينظروا فيها ومنها ان
يلقوا الشكوك والشبهات فيها ومنها ان ينكروها مع العلم بها على سبيل العناد والحسد واما حد الكفر وحقيقته
فقد ذكرناه في سورة البقرة في تفسير قوله ان الذين كفروا سواء عليهم المسئلة الثانية قال سيبويه سوف كلمة تذكر للتهديد
والوعيد يقال سوف افعل وينوب عنها حرف السين كقوله سأصليه سقر وقد ترد كلمة سوف في الوعد ايضا قال تعالى
ولسوف يعطيك ربك فترضى وقال سوف استغفر لكم ربي اخر الى وقت السحر تحقيقا للدعاء وبالجملة فكلمة السين
وسوف مخصوصتان بالاستقبال المسئلة الثالثة قوله نصليهم نارا اي ندخلهم النار لكن قوله نصليهم فيه زيادة على ذلك
فانه بمنزلة شويته بالنار يقال شاة مصلية اي مشوية ثم قال تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا
العذاب وفيه سؤالات السؤال الاول لما كان تعالى قادرا على ابقائهم احياء في النار الى الابد فلم لم يبق ابدانهم في النار
مصونة عن النضج والاحتراق مع انه يوصل اليه الالام الشديدة حتى لا يحتاج الى تبديل جلودهم باخرى والجواب انه تعالى
لا يسئل عما يفعل بل نقول انه تعالى قادر على ان يوصل الى ابدانهم آلاما عظيمة من غير ادخال النار السؤال الثاني الجلود
العاصية اذا احترقت فلو خلق الله مكانها جلودا اخرى وعذبها كان تعذيبا لمن لم يعص وهو غير جائز والجواب عنه من وجوه
الاول ان يجعل النضيج غير نضيج فالذات واحدة والمتبدل هو الصفة واذا كانت الذات واحدة كان العذاب لم يصل
الا الى العاصي وعلى هذا المراد بالغيرية التغاير في الصفة الثاني المعذب هو الانسان وتلك الجلود ما كانت جزءا من ماهية الانسان بل كانت كالشيء
الملتصق به الزائد على ذاته فاذا جدد الله الجلد وصار ذلك الجلد الجديد سببا لوصول العذاب اليه لم يكن ذلك تعذيبا
الا للعاصي الثالث المراد بالجلود السرابيل قال تعالى سرابيلهم من قطران فتجديد الجلود انما هو تجديد السرابيل طعن
القاضي فيه فقال انه ترك للظاهر وايضا السرابيل من القطران لا توصف بالنضج وانما توصف بالاحتراق الرابع يمكن ان
يقال هذا استعارة عن الدوام وعدم الانقطاع كما يقال لمن يراد وصفه بالدوام كلما انتهى فقد ابتدأ وكلما وصل الى

اخره

آخره فقد ابتدأ من اوله فكذا قوله كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها يعني كلما ظنوا انهم نضجوا واحترقوا وانتهوا
الى الهلاك اعطيناهم قوة جديدة من الحياة بحيث ظنوا انهم الان حدثوا ووجدوا فيكون المقصود بيان دوام العذاب
وعدم انقطاعه الخامس قال السدي انه تعالى يبدل الجلود من لحم الكافر فيخرج من لحمه جلدا اخر وفيه بعد لان
لحمه متناه فلا بد وان ينفد بعد ذلك فاذا نفد لحمه فلا بد من طريق اخر في تبديل الجلد فليكن ذلك الطريق مذكورا اولا
ثم قال تعالى ليذوقوا العذاب وفيه سؤالات السؤال الاول ان قوله ليذوقوا العذاب اي ليدوم لهم ذوقه
ولا ينقطع كقولك للعزيز اعزك الله اي ادامك على عزك وزادك فيه وايضا المراد ليذوقوا بهذه الحالة الجديدة العذاب
الا انهم ذائقون مستمرون عليها السؤال الثاني انه يقال فلان ذاق العذاب اذا ادرك شيئا قليلا منه والله
تعالى قد وصف انهم كانوا في اشد العذاب فكيف يحسن ان يذكر بعد ذلك انهم ذاقوا العذاب الجواب المقصود من ذكر
الذوق الاخبار بان احساسهم بذلك العذاب في كل حال يكون كاحساس الذائق بالمذوق من حيث انه لا يدخل فيه
نقصان ولا زوال بسبب ذلك الاحتراق ثم قال ان الله كان عزيزا حكيما والمراد العزيز القادر الغالب الحكيم
الذي لا يفعل الا الصواب وذكرهما في هذا الموضع في غاية الحسن لانه يقع في القلب تعجب من انه كيف يمكن بقاء الانسان في النار
الشديد ابد الاباد فقيل هذا التعجب الضعيف الى هذا الحال العظيم فقيل كما انه رحيم فهو ايضا حكيم والحكمة تقتضي ذلك فان نظام
العالم لا يبقى الا بتهديد العصاة والتهديد الصادر منه لا بد وان يكون صدقا بالتحقيق صونا للكلام عن
الكذب فثبت ان ذكر هاتين الكلمتين ههنا في غاية الحسن قوله تعالى والذين امنوا وعملوا الصالحات سندخلهم
جنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها ابدا لهم فيها ازواج مطهرة وندخلهم ظلا ظليلا اعلم انه جرت عادة
الله في هذا الكتاب الكريم بان الوعد والوعيد يتلازمان في الذكر على سبيل الاغلب في الاية مسئلتان المسئلة الاولى
هذه الاية مما تحتج بها على ان العمل خارج عن الايمان لانه تعالى عطف العمل على الايمان والمعطوف عليه قال القاضي متى كان الايمان وحده
دخل فيه العمل ومتى ذكر معه العمل كان الايمان هو التصديق وهذا بعيد لان الاصل عدم الاشتراك وعدم التغيير ولولا
ان الامر كذلك لخرج القران عن كونه مفيدا ولعل هذه الالفاظ التي نسمعها في القران ان يكون لكل واحد منها معنى
سوى ما نعقله ويكون مراد الله منها ذلك المعنى لا هذا الذي تبادرت افهامنا اليه فثبت ان القول بالاشتراك والا
وابطال التسوية وانما يحتمل القول باحتمال البقاء على الاصل واحتمال التغيير مشتاد بان فلان هذا التعليل يخرج القران
عن كونه حجة وانا نتمسك بان الاشتراك والتغيير خلاف الاصل اندفع كلام القاضي المسئلة الثانية اعلم انه تعالى ذكر
من شرح ثواب المطيعين امورا احدها انه تعالى يدخلهم جنات تجري من تحتها الانهار قال الزجاج المراد تجري من تحتها
مياه الانهار واعلم انه ان جعل النهر اسما للمكان الذي كان الماء فيه قاله الزجاج واما ان جعلناه في اللغة اسما لذلك
الماء فلا حاجة الى هذا الاضمار وثانيها انه تعالى وصفها بالخلود والتأبيد وفيه رد على جهم بن صفوان حيث يقول

ان نعيم الجنة وعذاب جهنم لا ينقطعان وايضا انه تعالى ذكر مع الخلود التأبيد ولو كان الخلود عبارة عن التأبيد لزم التكرار وهو
غير جائز فثبت ان الخلود ليس عبارة عن التأبيد بل عن طول المكث من غير بيان انه منقطع او غير منقطع واذا ثبت هذا الاصل فحينئذ يبطل استدلال
المعتزلة بقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها على ان صاحب الكبيرة يبقى في النار على سبيل
التأبيد لانا بينا بدلالة هذه الاية ان الخلود لطول المكث لا للتأبيد وثانيها قوله تعالى لهم فيها ازواج مطهرة والمراد
طهارتهن من الحيض والنفاس ومن جميع اقذار الدنيا ونظيره قوله تعالى في سورة البقرة ولهم فيها ازواج مطهرة
وهم فيها خالدون واللطائف المذكورة في هذا الموضع قد ذكرناها في تلك الاية وثالثها قوله وندخلهم ظلا ظليلا قال الواحدي
الظليل ليس ينبئ عن الفعل حتى يقال انه بمعنى فاعل او مفعول بل هو مبالغة في نعت الظل مثل قولهم ليل اليل واعلم ان بلاد العرب
كانت في غاية الحرارة فكان الظل عندهم من اعظم اسباب الراحة ولهذا المعنى جعلوه كناية عن الراحة قال عليه السلام السلطان ظل الله
في الارض فاذا كان الظل عبارة عن الراحة كان الظل الظليل كناية عن المبالغة العظيمة في الراحة هذا ما يميل اليه خاطري
وبهذا الطريق يندفع السؤال من يقول اذا لم يكن في الجنة شمس يؤذي بحرها فما فائدة وصفها بالظل الظليل وايضا نرى في
الدنيا ان المواضع التي يدوم الظل فيها ولا يصل نور الشمس اليها يكون هواؤها عفنا فاسدا مؤذيا فما معنى وصف هواء
الجنة بذلك الا ان على هذا الوجه الذي لخصناه يندفع هذه الشبهات قوله تعالى ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها
اعلم انه لما شرح احوال الكفار وشرح وعيدهم عاد الى ذكر التكاليف مرة اخرى وايضا لما حكى عن اهل الكتاب انهم كتموا الحق
حيث قالوا للذين كفروا هؤلاء اهدى من الذين امنوا سبيلا امر المؤمنين في جميع الامور سواء كانت تلك
الامور من باب المذاهب والديانات او من باب الدنيا والمعاملات وايضا لما ذكر في الاية السابقة الثواب العظيم للذين امنوا
وعملوا الصالحات وكان من اجل الاعمال الصالحة الامانة لا جرم امر بها في هذه الاية وفي الاية مسائل المسئلة الاولى روي ان رسول الله لما دخل
مكة يوم الفتح اغلق عثمان بن طلحة بن عبد الدار وكان سادن باب الكعبة وصعد السطح وابى ان يدفع المفتاح اليه وقال لو
علمت انه رسول الله لم امنعه فلوى علي بن ابي طالب يده واخذه منه وفتح ودخل رسول الله وصلى ركعتين فلما خرج سأله
العباس ان يعطيه المفتاح ويجمع له السقاية والسدانة فنزلت هذه الاية فامر عليا ان يرده الى عثمان ويعتذر اليه
فقال عثمان لعلي اكرهت واذيت ثم جئت ترفق فقال لقد انزل الله في شأنك قرآنا وقرأ عليه الاية فقال عثمان اشهد ان
لا اله الا الله واشهد ان محمدا رسول الله فهبط جبريل واخبر الرسول ان السدانة في اولاد عثمان ابدا فهذا
هو قول سعيد بن المسيب ومحمد بن اسحق وقال ابو روق قال النبي اعطني المفتاح فقال هاك بامانة الله فلما
اراد ان يتناوله ضم يده فقال الرسول ذلك مرة ثانية هاك بامانة الله ودفع الى النبي ليطوف ومعه المفتاح
واراد ان يدفعه الى العباس ثم قال يا عثمان خذ المفتاح على ان للعباس معك نصيبا فانزل الله هذه الاية فقال النبي
لعثمان هاك خالدة تالدة لا ينزعها منك الا ظالم ثم ان عثمان هاجر ودفع المفتاح الى اخيه شيبة فهو في ولده اليوم المسئلة

الثانية

الثانية اعلم ان نزول هذه الاية عند هذه القصة لا يوجب كونها مخصوصة بهذه القصة بل يدخل فيها جميع انواع الامانات
واعلم ان معاملة الانسان اما ان يكون مع ربه او مع سائر العباد او مع نفسه ولا بد من رعاية الامانة في جميع هذه الاقسام
الثلاثة اما رعاية الامانة مع الرب فهي في فعل المأمورات وترك المنهيات وهذا بحر لا ساحل له قال ابن مسعود الامانة
في كل الاشياء لازمة في الوضوء والجنابة والصلاة والزكاة والصوم وقال ابن عمر انه تعالى خلق فرج الانسان وقال هذا امانة خبأتها
عندك فاحفظها الا بحقها واعلم ان هذا باب واسع فامانة اللسان ان لا يستعمله في الكذب والغيبة والنميمة
والكفر والبدعة والفحش وغيرها وامانة العين ان لا يستعملها في النظر الى الحرام وامانة السمع ان لا يستعمله في سماع الملاهي
وسماع الفحش والاكاذيب وكذا القول في جميع الاعضاء واما القسم الثاني فهو رعاية الامانة مع سائر الخلق
فيدخل فيه رد الودائع ويدخل فيه ترك التطفيف في الكيل والوزن ويدخل فيه ان لا يفشي على الناس عيوبهم ويدخل
فيه عدل العلماء مع العوام بان لا يحملوهم على التعصبات الباطلة بل يرشدونهم الى اعتقادات واعمال ينفعهم في دنياهم
واخراهم ويدخل فيه نهي اليهود عن كتمان امر محمد ونهيهم عن قولهم للكفار ان ما انتم عليه افضل من دين محمد ويدخل
فيه امر الرسول برد المفتاح الى عثمان بن طلحة ويدخل فيه امانة الزوجة للزوج في حفظ فرجها وفي ان لا تلحق بالزوج ولدا
يولد من غيره وفي اخبارها عن انقضاء عدتها واما القسم الثالث وهو امانة الانسان مع نفسه فهو ان لا يختار لنفسه الا ما
هو الانفع والاصلح له في الدين والدنيا وان لا يقدم بسبب الشهوة والغضب على ما يضره في الاخرة ولهذا قال عليه السلام كلكم راع وكلكم
مسئول عن رعيته فقوله يأمركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها يدخل فيه الكل وقد عظم الله امر الامانة في مواضع
من كتابه فقال انا عرضنا الامانة على السموات والارض والجبال فابين ان يحملنها واشفقن منها وحملها الانسان
وقال والذين هم لاماناتهم وعهدهم راعون وقال وتخونوا اماناتكم وقال عليه السلام لا ايمان لمن لا امانة له وقال ميمون بن
مهران ثلاثة تؤدى الى البر والفاجر الامانة والعهد وصلة الرحم قال القاضي لفظ الامانة وان كان متناولا للكل
الا انه تعالى قال في هذه الاية ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها فامر باداء الامانة الى اهلها فوجب ان يكون
المراد بهذه الاية ما يجري مجرى المال لان الامانات هي التي يمكن اداؤها الى الغير المسئلة الثالثة الامانة مصدر سمي به المفعول
ولذلك جمع فانه جعل اسما خالصا قال صاحب الكشاف قرئ الامانة على التوحيد المسئلة الرابعة قال ابو بكر الرازي عن الامانات
الودائع واجبة على المودع عند الطلب والاكثرون على انها غير مضمونة وعن بعض السلف انها مضمونة روى الشعبي عن انس قال
استحملني رجل بضاعة فضاعت من بين ثيابي فضمنني عمر بن الخطاب وعن انس قال كان لانسان عندي وديعة ستة الاف
درهم فذهبت فقال عمر ذهبت معها شيء قلت لا فالزمني الضمان وحجة القول المشهور ما روى عمرو بن شعيب عن ابيه
عن جده قال قال رسول الله لا ضمان على راع ولا على مؤتمن واما فعل عمر فهو محمول على ان المودع اعترف بفعل يوجب الضمان المسئلة
الخامسة قال الشافعي العارية مضمونة بعد الهلاك وقال ابو حنيفة غير مضمونة وحجة الشافعي قوله يأمركم ان تؤدوا

الامانات الى اهلها وفي الامر للوجوب بعد قولنا كما تعذر ردها بعينها وجب رد ضمانها لما بينا انها كانت الاية دالة على وجوب
التضمين ونظير هذه الاية قوله عليه السلام على اليد ما اخذت حتى ترد واحتج بها في الباب ان الاية مخصوصة في الوديعة لكن العام بعد التخصيص
حجة واما قوله انا اجمعنا على ان المستام مضمون واجمعنا على ان المودع غير مضمون والوديعة وقعت في البين فنقول المشابهة
بين الوديعة وبين المستام اكثر لان كل واحد منهما اخذه الاجنبي لغرض نفسه بخلاف المودع فانه اخذ الوديعة لغرض
المالك فكانت المشابهة بين المستعير وبين المستام ونظير الفرق بين المستعير وبين المودع حجة ابي حنيفة قوله لا ضمان
على مؤتمن قلنا انه مخصوص على المستام فكذا في العارية تمسكا بدليلنا فان القرآن دليل اقوى قوله تعالى واذا حكمتم بين الناس
ان تحكموا بالعدل وفيه مسائل المسئلة الاولى اعلم ان الامانة عبارة عما اذا وجب عليك حق لغيرك فامر الله تعالى فذكر
الامر باداء الامانات اولا ثم بعده ذكر الامر بالحكم الحق فما احسن هذا الترتيب لان اكثر لطائف القرآن مودعة في الترتيبات والروابط
المسئلة الثانية اجمعوا على ان من كان حاكما وجب عليه ان يحكم بالعدل قال الله تعالى ان الله يأمركم اذا حكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل
وقال ان الله يأمر بالعدل والاحسان وقال واذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى وقال يا داود انا جعلناك خليفة في الارض فاحكم
بين الناس بالعدل وعن انس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تزال هذه الامة بخير ما اذا قالت صدقت واذا حكمت عدلت واذا استرحمت رحمت وعن
الحسن قال ان الله اخذ على الحكام ثلاثا ان لا يتبعوا الهوى وان يخشوه ولا يخشوا الناس ولا يشتروا باياتي ثمنا قليلا
ثم قرأ يا داود انا جعلناك خليفة في الارض الى قوله ولا تتبع الهوى وقرأ انا انزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم
بها النبيون الى قوله ولا تشتروا باياتي ثمنا قليلا ومما يدل على وجوب العدل الايات الواردة في مذمة الظلم قال تعالى احشروا
الذين ظلموا وازواجهم وقال [illegible] اعوان الظلمة يجتمعون كلهم حتى من لم [illegible]
اولى لهم وراءه يجتمعون ويلعنون في النار وقال ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون وقال فتلك بيوتهم خاوية
بما ظلموا فان قيل العرضة الظلم شنعة الدنيا فما الجواب عن هذا السؤال بقوله لم تسكن من بعدهم الا قليلا وكنا نحن الوارثين
المسئلة الثالثة قال الشافعي رحمه الله ينبغي للقاضي ان يسوي بين الخصوم في خمسة اشياء في الدخول عليه والجلوس بين يديه والاقبال
عليهما والاستماع منهما والحكم عليهما قال والمأخوذ عليه التسوية بينهما في الافعال دون القلب فان كان يميل قلبه الى احدهما
ويحب ان يغلب بحجته على الاخر فلا شيء عليه لانه لا يمكنه التحرز عنه قال ولا ينبغي ان يلقن واحدا منهما حجة ولا شاهدا شهادته
لان ذلك يضر باحد الخصمين ولا يلقن المدعي الدعوى والاستحلاف ولا يلقن الشهود ان يشهدوا او لا يشهدوا ولا
ينبغي ان يضيف احد الخصمين دون الاخر لان ذلك يكسر قلب الاخر ولا يجيب هو الى ضيافة احدهما ولا الى ضيافتهما ما داما
يتخاصمان وروي عن علي كرم الله وجهه انه كان لا يضيف الخصم الا وخصمه معه وتمام الكلام فيه مذكور في كتب الفقه وحاصل الامر ان يكون
مقصود الحاكم بحكمه ايصال الحق الى مستحقه وان لا يمتزج ذلك بغرض اخر وذلك هو المراد بقوله تعالى واذا حكمتم بين الناس ان
تحكموا بالعدل المسئلة الرابعة قوله واذا حكمتم ان تحكموا بالعدل كالتصريح بانه ليس لجميع الناس ان يشرعوا في الحكم بل ذلك لبعضهم

ثم بين

ثم بقيت الاية مجملة في انه باي طريق يصير حاكما ولما دلت سائر الدلائل على انه لا بد للامة من الامام الاعظم وانه هو الذي ينصب القضاة
والولاة في البلاد صارت تلك الدلائل كالبيان لما في هذه الاية من الاجمال ثم قال تعالى ان الله نعما يعظكم به اي نعم شيئا يعظكم
به او نعم الذي يعظكم به والمخصوص بالمدح محذوف اي نعما يعظكم به ذاك وهو المأمور به من اداء الامانات والحكم بالعدل ثم قال ان
الله كان سميعا بصيرا اي اعملوا بامر الله ووعظه فانه عالم بالمسموعات والمبصرات يجازيكم على ما يصدر منكم وفيه دقيقة
اخرى وهي انه تعالى امر في هذه الايات بالحكم على سبيل العدل وباداء الامانة ثم قال ان الله كان سميعا بصيرا اي اذا حكمتم
بالعدل فهو سميع لكل المسموعات يسمع ذلك الحكم وان اديتم الامانة فهو بصير لكل المبصرات ولا شك ان هذا اعظم
اسباب الوعد للمطيع واليه الاشارة لقوله عليه السلام اعبد الله كانك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك وفيه دقيقة اخرى وهي انه كلما
كان الاحتياج بعيدا اشد كانت عناية الله بحال الولاية والقضاة قد فرغ منه الى الحكام من مصالح اهل العالم وكان
الاهتمام بحكمهم وقضاياهم اشد فهو تعالى منزه عن الغفلة والسهو والتفاوت في ابصار المبصرات وسماع المسموعات
ولكن لو فرضنا ان هذا التفاوت كان ممكنا لكان اولى المواضع بالاحتراز عن الغفلة والنسيان هو حكم الولاة والقضاة
فلما كان هذا الموضع مخصوصا بمزيد العناية لا جرم كان في خاتمة هذه الاية ان الله كان سميعا بصيرا فما احسن هذه المقاطع
الموافقة لهذه المطالع قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم اعلم انه تعالى
لما امر الرعاة والولاة بالعدل في الرعية امر الرعية بطاعة الولاة فقال يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله ولهذا قال علي ابن ابي
طالب حق على الامام ان يحكم بما انزل الله ويؤدي الامانة فاذا فعل ذلك فحق على الرعية ان يسمعوا ويطيعوا وفي الاية مسائل
المسئلة الاولى قالت المعتزلة الطاعة موافقة الارادة وقال اصحابنا الطاعة موافقة الامر ولا نزاع في ان موافقة الامر طاعة انما النزاع في ان المأمور
به يجب ان يكون مرادا فلا ... للفاعل ان المأمور به قد لا يكون مرادا ثم تبين ان الطاعة ليست عبارة عن موافقة الارادة وقالوا انا
ان الله امر ابا لهب بالايمان وعلم الله وخبره بانه لا يؤمن قائمان والايمان من ابي لهب لو وجد لبطل هذا العلم وهذا الخبر فيمتنع زوالهما
وانقلابهما جهلا وكذبا ووجود الايمان مضاد ومناف لهذا العلم ولهذا الخبر والجمع بين الضدين محال فكان صدور الايمان من ابي لهب
محالا فلا يكون مريدا له فثبت انه تعالى غير مريد للايمان من ابي لهب مع انه امره بالايمان فثبت ان الامر قد يوجد بدون الارادة
واذا ثبت هذا وجب القطع بان طاعة الله عبارة عن موافقة امره لا عن موافقة ارادته واما المعتزلة فقد احتجوا على ان
الطاعة اسم لموافقة الارادة بقول الشاعر رب من انضجت غيظا صدره قد تمنى لي موتا لم يطع رتب الطاعة على التمني
وهو جنس الارادة والجواب ان العاقل عالم بان الدليل القاطع الذي ذكرناه لا يليق معارضته بمثل هذه الحجة المسئلة
الثانية اعلم ان هذه الاية شريفة مشتملة على اكثر علم اصول الفقه وذلك لان الفقهاء زعموا ان اصول الشريعة اربعة الكتاب
والسنة والاجماع والقياس وهذه الاية مشتملة على تقرير هذه الاصول الاربعة بهذا الترتيب اما الكتاب والسنة فقد
وقعت الاشارة اليهما بقوله اطيعوا الله واطيعوا الرسول فان قيل اليس ان طاعة الرسول هي طاعة الله فما معنى هذا

العطف فلما قال الفاضل الفائدة في ذلك بيان الدلالتين فالكتاب يدل على امر الله ثم يعلم منه امر الرسول لا محالة والسنة
يدل على امر الرسول ثم يعلم منه امر الله لا محالة فثبت بما ذكرنا ان قوله واولى الامر منكم يدل عندنا ان اجماع الامة حجة
والدليل على ذلك ان الله تعالى امر بطاعة اولى الامر على سبيل الجزم في هذه الاية ومن امر الله بطاعته على سبيل الجزم والقطع لا بد وان يكون
معصوما عن الخطا اذ لو لم يكن معصوما عن الخطا كان بتقدير اقدامه على الخطا يكون امر الله بمتابعته فيكون ذلك امرا بفعل ذلك الخطا والخطا لكونه
منهيا عنه فهذا يفضي الى اجتماع الامر والنهي في الفعل الواحد بالاعتبار الواحد وانه محال فثبت ان الله امر بطاعة
اولى الامر على سبيل الجزم وثبت ان كل من امر الله بطاعته على سبيل الجزم وجب ان يكون معصوما عن الخطا فثبت قطعا ان
اولى الامر المذكور في هذه الاية لا بد وان يكون معصوما ثم نقول ذلك المعصوم اما مجموع الامة او بعض الامة لا جائز ان
انما وجب طاعة اولى الامر في هذه الاية قطعا وذلك مشروط بكوننا عارفين بهم قادرين على الوصول والاستفادة منهم
ونعلم بالضرورة انا في زماننا عاجزون عن استفادة الدين والعلم منهم واذا كان الامر كذلك علمنا ان المعصوم الذي
امر الله المؤمنين بطاعته ليس بعضا من ابعاض الامة ولا طائفة من طوائفهم ولما بطل هذا وجب ان يكون ذلك المعصوم الذي
هو المراد بقوله واولى الامر منكم اهل الحل والعقد من الامة وذلك يوجب القطع بان اجماع الامة حجة فان قيل المفسرون ذكروا
في اولى الامر وجوها اخرى سوى ما ذكرتم احدها ان المراد من اولى الامر الخلفاء الراشدون وثانيها المراد امراء السرايا قال
سعيد بن جبير نزلت هذه الاية في عبد الله بن حذافة السهمي اذ بعثه النبي صلعم في سرية وعن ابن عباس انها نزلت في خالد بن الوليد
بعثه رسول الله اميرا على سرية فيها عمار بن ياسر فجرى بينهما اختلاف في شيء فنزلت هذه الاية وامر بطاعة اولى الامر وثالثها
المراد العلماء الذين يفتون في الاحكام الشرعية ويعلمون الناس دينهم وهذا رواية الثعلبي عن ابن عباس وقول الحسن ومجاهد والضحاك
ورابعها نقل عن الروافض ان المراد به الائمة المعصومون ولما كانت اقوال الامة في تفسير هذه الاية محصورة في هذه الوجوه وكان
القول الذي نصرتموه خارجا عنها كان ذلك باجماع الامة باطلا السؤال الثاني ان يقال حمل اولى الامر على الامراء والسلاطين
الحقيقة اولو الامر اما اهل الاجماع فليس لهم امر نافذ على الخلق فكان حمل اللفظ على الامراء والسلاطين اولى الثاني
ان اول الاية واخرها يناسب ما ذكرنا اما اول الاية فهو انه تعالى امر الحكام باداء الامانات وبرعاية العدل واما اخر الاية فهو انه
تعالى امر بالرد الى الكتاب والسنة فيما اشكل وهذا انما يليق بالامراء لا باهل الاجماع الثالث ان النبي بالغ في الترغيب في طاعة
الامراء فقال من اطاعني فقد اطاع الله ومن اطاع اميري فقد اطاعني ومن عصاني فقد عصى الله ومن عصى اميري
فقد عصاني فهذا ما يمكن ذكره من السؤال على الاستدلال الذي ذكرناه والجواب انه لا نزاع ان جماعة من الصحابة
والتابعين حملوا قوله واولى الامر على العلماء فاذا قلنا المراد جميع العلماء من اهل الحل والعقد لم يكن هذا قولا خارجا
عن اقوال الامة بل كان هذا اختيارا لاحد اقوالهم وتصحيحا له بالحجة القاطعة فاندفع السؤال الاول واما السؤال
الثاني فهو مدفوع لان الوجوه التي ذكروها وجوه ضعيفة والذي ذكرناه برهان قاطع فكان قولنا اولى على انا نعارض

تلك الوجوه باخرى منها احدها ان الامة مجتمعة على ان الامراء والسلاطين انما يجب طاعتهم فيما علم بالدليل انه حق وصواب و
ذلك الدليل ليس الا الكتاب والسنة فحينئذ لا يكون هذا قسما منفصلا عن طاعة الكتاب والسنة وعن طاعة الله وطاعة رسوله
الرسول بل يكون داخلا فيه كما ان وجوب طاعة الزوجة للزوج والتلميذ للاستاد داخل في طاعة الله وطاعة الرسول
اما اذا حملناه على الاجماع لم يكن هذا القسم داخلا تحتها لانه ربما دل الاجماع على حكم بحيث لا يكون في الكتاب والسنة
دلالة عليه فحينئذ امكن جعل هذا القسم منفصلا عن القسمين الاولين فكان هذا اولى وثانيها ان حمل الاية على طاعة
الامراء يقتضي ادخال الشرط في الاية لان طاعة الامراء انما تجب اذا كانوا مع الحق واذا حملناه على الاجماع لا يدخل
الشرط في الاية فكان هذا اولى وثالثها ان قوله من بعد فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله مشعر باجماع تقدم يخالف
حكمه حكم هذا التنازع ورابعها ان طاعة الله وطاعة الرسول واجبة قطعا وعندنا ان طاعة اهل الاجماع واجبة
قطعا واما طاعة الامراء والسلاطين فغير واجبة قطعا بل الاكثر انها تكون محرمة لانهم لا يامرون الا بالظلم وفي
الاقل يكون واجبة بحسب الظن الضعيف وكان حمل الاية على الاجماع اولى لانه ادخل الرسول واولى الامر فكان حمل
اولى الامر الذي هو مقرون بالرسول على المعصوم اولى من حمله على الفاجر الفاسق وخامسها ان اعمال الامراء
والسلاطين موقوفة على فتاوى العلماء فهم في الحقيقة امراء الامراء وكان حمل لفظ اولى الامر عليهم اولى واما حمل الاية على المعصومين
على ما يقوله الروافض ففي غاية البعد لوجوه احدها ان ما ذكرناه ان طاعتهم مشروطة بمعرفتهم وقدرة الوصول اليهم
فلو اوجب علينا طاعتهم اذا صرنا عارفين بهم وبمذاهبهم صار هذا الايجاب مشروطا وظاهر قوله واطيعوا الله واطيعوا
الرسول واولى الامر منكم يقتضي الاطلاق وايضا ففي الاية ما يدفع هذا الاحتمال وذلك لانه تعالى امر بطاعة الرسول وطاعة
الرسول واولى الامر في لفظ واحد وهو قوله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم واللفظ الواحد لا يجوز ان يكون مطلقا و
مشروطا معا فلما كانت هذه اللفظة مطلقة في حق الرسول وجب ان يكون مطلقا في حق اولى الامر وثانيها انه تعالى امر
بطاعة اولى الامر منكم ولفظ اولى الامر جمع وعندهم لا يكون في الزمان الا امام واحد وحمل الجمع على الفرد خلاف وثالثها
انه قال فان اختلفتم في شيء فردوه الى الله والى الرسول ولو كان المراد باولى الامر الامام لوجب ان يقال فان اختلفتم
في شيء فردوه الى الامام فثبت ان الحق تفسير الاية بما ذكرناه المسألة الرابعة اعلم ان قوله تعالى فان تنازعتم في شيء
فردوه الى الله والرسول يدل على ان القياس حجة والذي يدل على ذلك ان قوله فان اختلفتم في شيء حكمه منصوص
عليه في الكتاب والسنة والاجماع والمراد فان اختلفتم في حكم غير منصوص عليه في شيء من هذه الثلاثة والاول باطل
لان على ذلك التقدير يجب عليه طاعته وكان ذلك داخلا تحت قوله واطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم وحينئذ يصير
قوله فان اختلفتم في شيء فردوه الى الله والى الرسول اعادة بعين ما مضى وانه غير جائز واذا بطل هذا القول تعين الثاني
وهو المراد فان اختلفتم في شيء حكمه غير مذكور في الكتاب والسنة والاجماع واذا كان كذلك كان المراد من قوله فردوه الى الله

والى الرسول لطلب حكمها من نصوص الكتاب والسنة فوجب ان يكون المامور به والرد الى الله والى الرسول امرا مغايرا له الا عند سكوت
عنه لا يتعرضوا له والثاني انه لا يجوز ان يكون رد الحكم الى البراءة الاصلية قلنا اما الاول فلا نسلم وذلك لان
ذلك على انه تعالى جعل الوقائع قسمين منها ما يكون حكمها منصوصا عليه ومنها ما لا يكون كذلك ثم امر في القسم الاول بالطاعة
والانقياد وامر في القسم الثاني بالرد الى الله والى الرسول ولا يجوز ان يكون بهذا الرد السكوت لان الواقعة ربما كانت لا
تحتمل ذلك بل لا بد من قطع الشغب والخصومة فيها بنفي او اثبات واذا كان كذلك امتنع الرد الى الله على السكوت عن تلك
الواقعة وبهذا الجواب يظهر فساد السؤال الثاني واما السؤال الثالث فجوابه ان البراءة الاصلية معلومة بحكم العقل
فلا يكون الواقعة فيها ردا الى الله بوجه اما اذا رددنا حكم الواقعة الى الاحكام المنصوص عليها كان هذا ردا للواقعة
الى احكام الله فكان حمل اللفظ على هذا اولى **المسألة** الخامسة هذه الاية دالة على ان الكتاب والسنة مقدمان
على القياس مطلقا فلا يجوز ترك العمل بهما بسبب القياس الذي كان جليا او خفيا سواء كان النص مخصوصا قبل ذلك ام لا
ويدل عليه انا بينا ان قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول امر بطاعة الكتاب والسنة وهذا الامر مطلق
فيثبت ان متابعة الكتاب والسنة سواء حصل قياس يعارضهما او يخصصهما او لم يوجد واجب ومما يؤكد ذلك
بوجوه اخر احدها ان كلمة ان على قول كثير من الناس للاشتراط وعلى هذا المذهب كان قوله فان تنازعتم في شيء فردوه
الى الله والى الرسول صريح في انه لا يجوز العدول الى القياس الا عند فقدان الاصول الثلاثة الثاني انه تعالى اخر
ذكر القياس عن ذكر الاصول الثلاثة وهذا مشعر بان العمل به مؤخر عن الاصول الثلاثة الثالث انه صلعم اعتبر هذا
الترتيب في قصة معاذ حيث اخر الاجتهاد عن الكتاب والسنة فعلق جوازه على عدم وجدان الكتاب والسنة بقوله فان لم اجد
الرابع انه تعالى امر الملائكة بالسجود حيث قال واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم فسجدوا الا ابليس لم يدفع هذا
النص بالكلية بل خصص نفسه عن ذلك العموم بقياس وهو قوله خلقتني من نار وخلقته من طين ثم اجمع العقلاء على
ان جعل القياس مقدما على النص صار سببا للعنه والطرد وهذا يدل على ان تخصيص النص بالقياس تقديم القياس على النص
وانه غير جائز الخامس ان القران مقطوع في متنه لانه ثبت بالتواتر والقياس ليس كذلك بل هو مظنون من جميع الجهات
والمقطوع راجح على المظنون السادس قوله ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الظالمون فاذا وجدنا عموم الكتاب
حاصلا في الواقعة ثم انا لم نحكم به بل حكمنا بالقياس لزم الدخول تحت هذا العموم السابع قوله تعالى يا ايها الذين امنوا
لا تقدموا بين يدي الله ورسوله فاذا كان عموم الكتاب حاصلا ثم قدمنا القياس المخصوص عليه لزم التقدم بين يدي الله
ورسوله الثامن قوله سيقول الذين اشركوا لو شاء الله الى قوله ان تتبعون الا الظن جعل اتباع الظن من صفات
الكفار ومن الموجبات القوية في ذمهم فهذا يقتضي ان لا يجوز العمل بالقياس البتة ترك العمل بهذا النص فيما بينا
انه يدل على جواز العمل بالقياس لكننا انما دل على ذلك عند فقدان النص فوجب ان يبقى ما عداه على الاصل التاسع

روى عن النبي صلعم انه قال اذا روي عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافقه فاقبلوه والا فردوه ولا شك ان الحديث
اقوى من الكتاب فاذا كان الحديث الذي لا يوافقه الكتاب مردودا فالقياس اولى بان يرد **المسألة** السادسة
هذه الاية دالة على ان ما سوى هذه الاصول باطل وذلك لان قوله تعالى جعل الوقائع قسمين احدهما ما يكون منصوصا
وامر فيها بالطاعة وهو قوله فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والى الرسول فلما كان لا مزيد على هذين القسمين
امر الله في كل واحد منهما بتكليف خاص معين دل ذلك على انه ليس للمكلف ان يتمسك بشيء سوى هذه الاصول
الاربعة اذا ثبت هذا فنقول القول بالاستحسان الذي يقول به ابو حنيفة والقول بالاستصلاح الذي يقول به
مالك ان كان المراد به احد هذه الاصول الاربعة فهو تغيير عبارة ولا فائدة فيه وان كان مغايرا لهذه الاربعة كان
القول به باطلا لدلالة هذه الاية على بطلانه كما ذكرنا **المسألة** السابعة زعم كثير من الفقهاء ان قوله اطيعوا الله واطيعوا
الرسول يدل على ان ظاهر الامر للوجوب واعترض المتكلمون عليهم فقالوا قوله اطيعوا امر فلم قلتم ان هذا الامر يدل على الايجاب الا
اذا ثبت ان الامر للوجوب فهذا يقتضي افتقار الدليل الى المدلول وهو باطل وللفقهاء ان يجيبوا عنه من وجهين
الاول ان الاوامر الواردة في الوقائع المخصوصة دالة على الندبية فقوله اطيعوا لو كان معناه ان الاتيان بالمامورات
مندوبات لا يبقى لهذه الاية فائدة لان مجرد الندبية كان معلوما من تلك الاوامر فوجب حملها على افادة الوجوب
حتى يقال ان تلك الاوامر دلت على ان فعل تلك المامورات اولى من تركها وهذه الاية دلت على المنع من تركها فحينئذ
يبقى لهذه الاية فائدة والثاني انه تعالى ختم الاية بقوله ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الاخر وهو وعيد فكان
احتمال اختصاصه بقوله فردوه الى الله والى الرسول قائما فكذلك احتمال عوده الى الجملتين اعني قوله اطيعوا الله
وقوله فردوه الى الله قائم ولا شك ان الاحتياط فيه فاذا حملناه يعود ذلك الوعيد الى الكل صار قوله اطيعوا الله
موجبا للوجوب فثبت ان هذه الاية دالة على ان ظاهر الامر للوجوب ولا شك انه اصل معتبر في الشرع **المسألة** الثامنة
اعلم ان المنقول عن الرسول اما القول واما الفعل فيجب على الامة الاقتداء به الا ما خصه الدليل وذلك لانا بينا ان قوله
اطيعوا الله يدل على ان امر الله للوجوب ثم انه تعالى قال في اية اخرى في صفة محمد فاتبعوه وهذا امر فوجب
ان يكون للوجوب فثبت ان متابعته واجبة ولا متابعة الا بان ناتي بمثل فعل الغير لاجل ان ذلك الغير فعله فثبت
بان قوله اطيعوا يوجب الاقتداء بالرسول في كل افعاله واقواله واطيعوا الرسول يوجب الاقتداء به في جميع اقواله
ولا شك انهما اصلان معتبران في الشريعة **المسألة** التاسعة اعلم ان ظاهر الامر وان كان في اصل الوضع لا يفيد التكرار ولا
الفور الا انه في عرف الشرع يدل عليهما ويدل عليه وجوه الاول ان قوله اطيعوا الله امر بمطلق الطاعة في كل الاوقات فهذا
يقتضي وجوب الطاعة علينا لما ان كان لكوننا عبيدا ولكونه الها فثبت بهذا الوجه ان المنشأ لوجوب الطاعة
هو العبودية والربوبية وذلك يقتضي دوام وجوب الطاعة على جميع المكلفين الى قيام القيامة وهذا اصل معتبر

في الشرع المسألة العاشرة انه تعالى قال أطيعوا الله فأفرده في الذكر ثم قال وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم وهذا تعليم
من الله تعالى لهذا الأدب وهو أن لا يجمعوا في الذكر بين اسمه سبحانه وبين اسم غيره وأما إذا آل الأمر إلى المخلوقين فيجوز ذلك
بدليل انه تعالى قال وأطيعوا الرسول وأولي الأمر وهذا تعليم لهذا الأدب لذلك الذي دعا وإعلا ذكر عند الرسول من أطاع
الله والرسول فقد رشد ومن يعصهما فقد غوى فقال عليه السلام بئس الخطيب أنت هلا قلت من عصى الله وعصى رسوله فقد
غوى وإنما قال هذا لأن معناه تحقيق القول فيه أن الجمع بين الذكرين في اللفظ يوهم نوع مناسبة ومجانسة وهو سبحانه متعال
عن ذلك المسألة الحادية عشرة قد ذكرنا أن قوله وأولي الأمر منكم يدل على أن الإجماع حجة فنقول كما أنه دل على هذا الأصل فكذلك
دل على مسائل كثيرة من فروع القول بالإجماع ونحن نذكر بعضها الفرع الأول مذهبنا أن الإجماع لا ينعقد إلا بقول
أهل الحل والعقد الذين يمكنهم استنباط أحكام الله من نصوص الكتاب والسنة وهؤلاء المسمون بأهل الحل والعقد نفوذ الأمة
والدليل عليه أنه تعالى أوجب طاعة أولي الأمر والذين لهم الأمر والنهي هذا الصنف من العلماء لأن المتكلم الذي لا
معرفة له بكيفية استنباط الأحكام من النصوص لا اعتبار بأمره ونهيه وكذلك المفسر والمحدث الذي لا قدرة له على استنباط
الأحكام من القرآن والحديث فدل ما ذكرنا على أن أولي الأمر في الشرع هم ليس إلا الذين ذكرناهم فلما دلت الآية على أن إجماع
أولي الأمر حجة علمنا أن الآية دلت على أنه ينعقد الإجماع بمجرد قول هذه الطائفة من العلماء وأما دلالة الآية على أن
العامي غير داخل فيه فظاهر لأنه من الظاهر أنهم ليسوا من أولي الأمر الفرع الثاني اختلفوا في أن الإجماع الحاصل عقيب الخلاف
هل هو حجة والأصح أنه حجة والدليل عليه هذه الآية وذلك لأنا بينا أن قوله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر يقتضي وجوب طاعة جملة
أهل الحل والعقد من الأمة فهذا يدخل فيه ما حصل بعد الخلاف وما لم يكن كذلك فوجب أن يكون الكل حجة الفرع
الثالث اختلفوا في أن انقراض العصر هل هو شرط والأصح أنه ليس بشرط والدليل عليه هذه الآية وذلك لأنها تدل على وجوب طاعة
المجمعين وذلك يدخل فيه ما إذا انقرض العصر وما إذا لم ينقرض الفرع الرابع دلت الآية على أن العبرة بإجماع المؤمنين
وأما سائر الفرق الذين يشك في إيمانهم فلا عبرة بهم المسألة الثانية عشرة قد ذكرنا أن قوله فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله وإلى
الرسول يدل على حجة العمل بالقياس فنقول كما أن هذه الآية تدل على هذا الأصل فكذلك تدل على مسائل كثيرة من فروع
القول بالقياس ونحن نذكر بعضها الفرع الأول قد ذكرنا أن قوله فردوه إلى الله معناه فردوه إلى واقعة بين الله حكمها
ولا بد وأن يكون المراد فردوه إلى واقعة تشبهها إذ لو كان المراد الأمر بردها إلى واقعة تخالفها في الصورة والصفة
ثم لم يكن ردها إلى بعض الصور أولى من ردها إلى الباقي وحينئذ يتعذر الرد فعلمنا أن لا بد وأن يكون المراد فردوها إلى واقعة تشبهها في الصورة والصفة ثم إن هذا المعنى الذي قلنا يؤكد بالخبر والأثر أما الخبر فهو أنه لما سأله عمر عن قبلة الصائم
فقال أرأيت لو تمضمضت يعني المضمضة مقدمة الأكل كما أن القبلة مقدمة الجماع فكما أن تلك المقدمة لم تنقض الصوم فكذا
القبلة ولما سألته الخثعمية عن الحج فقال عليه السلام أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته هل يجزي فقال نعم فقال عليه السلام فدين الله أحق

أحق بالقضاء وأما الأثر فما روي عن ابن عمر أنه قال اعرف الأشباه والنظائر وقس الأمور برأيك فدل مجموع ما ذكرنا في الشرع
هذه الآية وهذا الخبر وهذا الأثر على أن معنى قوله فردوه أي ردوا الشيء إلى شبهه وإذا ثبت هذا فنقول جعل شبه المسألة
في الصورة والصفة دليلا على أن الحكم في غير محل النص وهذا هو الذي تسميه الشافعي قياس الطرد دلت هذه الآية على
صحته لأنه لما ثبت بالدليل أن المراد من قوله فردوه هو الرد إلى شبهه علمنا أن الأصل القول عليه فإن قياس
محض المشابهة وهذا بحث فيه طول ذكرناه في كيفية استنباط المسائل من الآية فأما الاستقصاء فيها فمذكور
في سائر الكتب الفرع الثالث دلت الآية على أن شرط الاستدلال بالقياس في المسألة أن لا يكون فيها نص من الكتاب و
السنة لأن قوله فإن تنازعتم في شيء فردوه مشعر بهذا الاشتراط الفرع الرابع الآية دلت على أنه إذا لم يوجد في الواقعة
نص من الكتاب والسنة والإجماع استعمال القياس فيه كيف كان وبطل قول من قال لا يجوز استعمال القياس في الكفارات
والحدود وغيرها لأن قوله فإن تنازعتم عام في كل واقعة لا نص فيها الفرع الخامس دلت الآية على أن إثبات الحكم
في صورة القياس فلا بد وأن يقيسه على صورة ثبت الحكم فيها بالنص لأن قوله فردوه إلى الله والرسول ظاهره
مشعر بأنه يجب رد الحكم إلى من ثبت إليه بنص الله ونص رسوله الفرع السادس دلت الآية على أن القياس على الأصل الذي
ثبت حكمه بالسنة إذا تعارضا كان القياس على القرآن مقدما على القياس على الخبر لأنه تعالى قدم الكتاب على السنة
في قوله أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وفي قوله فردوه إلى الله والرسول فكذلك في ضرب تفاوت الفرع السابع دلت
الآية على أنه إذا تعارض قياسان أحدهما تأيد بإيماء آية من كتاب الله والآخر تأيد بإيماء خبر من أخبار رسول الله فإنه
الأول مقدم على الثاني لعين ما ذكرناه في الفرع الخامس فهذه المسائل الأصولية استنبطناها من هذه الآية في
أقل من ساعتين ولعل الإنسان لو تفكر على الاستقصاء أمكنه استنباط أكثر مسائل أصول الفقه من هذه الآية المسألة
الثالثة عشرة قوله وأولي الأمر أولو جمع وواحده ذو على غير قياس كالنساء والإبل والخيل كل واحد اسم للجمع ولا واحد له
في اللفظ المسألة الرابعة عشرة قوله فإن تنازعتم قال الزجاج اختلفتم وقال كل فريق القول قولي واشتقاق المنازعة
عبارة عن مجادلة كل واحد من الخصمين بجذب حجة مصححة لقوله أو عن محاولة كل واحد جذب قوله ونزع ما يقابله
ثم قال إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر وفيه مسألتان المسألة الأولى ظاهر هذا يكون قوله فإن تنازعتم في شيء فردوه
إلى الله وإلى الرسول المسألة الثانية ظاهر قوله إن كنتم تؤمنون بالله يقتضي أن من لم يطع الله والرسول لا يكون مؤمنا و
هذا يقتضي أن يخرج المذنب عن الإيمان لكنه محمول على التهديد ثم قال تعالى ذلك خير وأحسن تأويلا أي ذلك الذي
أمرتكم به في هذه الآيات خير لكم وأحسن تأويلا أي عاقبة لأن التأويل عبارة عما إليه مآل الشيء ومرجعه وعاقبته قوله تعالى ألم تر إلى الذين يزعمون
أنهم آمنوا بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت اعلم أنه تعالى لما أوجب في الآية الأولى على
جميع المكلفين أن يطيعوا الله ويطيعوا الرسول ذكر في هذه الآية أن المنافقين والذين في قلوبهم مرض لا يطيعون

الرسول ولا يرضون بحكمه وانما يريدون حكم غيره وفي الاية مسائل المسئلة الاولى الزعم والزُعم لغتان ولا يستعملان في الاكثر
الا في القول الذي لا يتحقق قال الليث اهل العربية يقولون زعم فلان اذا شكوا فيه فلم يعرفوا اكذب ام صدق وكذلك تفسير
قوله هذا بزعمهم اي بقولهم الكذب وكان شريح يقول لكل شيء كنية وكنية الكذب زعموا قال الاصمعي الزعوم من الغنم الذي لا يعرف
البها شحم ام لا قال ابن الاعرابي الزعم قد يستعمل في الحق وانشد لامية بن ابي الصلت واني اذين لكم وقوله تعالى سيجزيكم ربكم ما انتم
اذا عرفت هذا فنقول الذي في هذه الاية المراد به الكذب لان الاية نزلت في المنافقين المسئلة الثانية في اسباب النزول
وجوه الاول قال كثير من المفسرين نازع رجل من المنافقين رجلا من اليهود فقال اليهودي بيني وبينك ابو القاسم
وقال المنافق بل كعب بن الاشرف والسبب في ذلك ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقضي بالحق ولا يلتفت الى الرشوة وكعب بن الاشرف كان شديد
الرغبة في الرشوة واليهودي كان محقا والمنافق مبطلا فلهذا المعنى كان اليهودي يريد التحاكم الى الرسول والمنافق يريد
التحاكم الى كعب بن الاشرف ثم اصر اليهودي على قوله فذهبا اليه صلى الله عليه وسلم فحكم الرسول لليهودي على المنافق فقال المنافق
لا ارضى انطلق بنا الى ابي بكر فحكم ابو بكر لليهودي فلم يرض المنافق فقال بيني وبينك عمر فصارا الى عمر فاخبره اليهودي ان الرسول
وابا بكر حكما على المنافق فلم يرض بحكمهما فقال عمر للمنافق اهكذا قال نعم قال اصبرا ان لي حاجة فاقضيها فاخرج
اليكما فدخل فاخذ سيفه ثم خرج اليهما فضرب به المنافق حتى برد وهرب اليهودي فجاء اهل المنافق فشكوا عمر الى النبي صلى الله عليه وسلم
فسأل عمر عن قصته فقال عمر انه رد حكمك يا رسول الله فجاء جبريل في الحال وقال انه الفاروق فرق بين
الحق والباطل فقال النبي صلى الله عليه وسلم لعمر انت الفاروق وعلى هذا القول الطاغوت هو كعب بن الاشرف الرواية الثانية
في سبب نزول هذه الاية انه اسلم اناس من اليهود ونافق بعضهم وكانت قريظة والنضير في الجاهلية اذا قتل
قريظي نضيريا قتل به واخذ منه دية مائة وسق من تمر واذا قتل نضيري قريظيا لم يقتل به واعطى ديته ستين
وسقا من تمر وكان النضير اشرف وهم حلفاء الاوس وقريظة حلفاء الخزرج فلما هاجر النبي صلى الله عليه وسلم الى المدينة قتل نضيري
قريظيا فاختصموا فيه فقالت بنو النضير لا قصاص علينا انما علينا ستون وسقا من تمر على ما اصطلحنا عليه فقالت الخزرج هذا
حكم الجاهلية ونحن وانتم اليوم اخوة وديننا واحد ولا فضل لكم علينا فابى بنو النضير ذلك فقال المنافقون انطلقوا الى
ابي بردة الكاهن الاسلمي وقال المسلمون بل الى رسول الله فابى المنافقون وانطلقوا الى الكاهن ليحكم بينهم فانزل الله هذه الاية
ودعا رسول الله صلى الله عليه وسلم الكاهن الى الاسلام فاسلم هذا قول السدي وعلى هذا القول الطاغوت هو الكاهن الرواية
الثالثة قال الحسن ان رجلا من المسلمين كان له على رجل من المنافقين حق فدعاه المنافق الى وثن كان اهل الجاهلية يتحاكمون
اليه ورجل قائم يترجم الاباطيل عن الوثن والمراد بالطاغوت هو ذلك الرجل الرواية الرابعة كانوا يتحاكمون الى
الاوثان وكان طريقهم انهم يضربون القداح بحضرة الوثن فما خرج على القداح عملوا به وعلى هذا القول كان الطاغوت هو
الوثن واعلم ان المفسرين اتفقوا على ان هذه الاية نزلت في بعض المنافقين ثم قال ابو مسلم ظاهر هذه الاية يدل

على

على انه كان يهوديا اظهر الاسلام على سبيل النفاق لان قوله تعالى يزعمون انهم امنوا بما انزل اليك وما انزل من
قبلك انما يليق بمثل هذا المنافق المسئلة الثالثة معظم الكلام ان بعض الناس اراد ان يتحاكم الى بعض اهل الطغيان و
لم يرد التحاكم الى محمد عليه السلام قال القاضي يجب ان يكون التحاكم الى هذا الطاغوت كالكفر وعدم الرضا بحكم محمد كفر ويدل
عليه وجوه الاول انه تعالى قال يريدون ان يتحاكموا الى الطاغوت وقد امروا ان يكفروا به فجعل التحاكم الى الطاغوت
مقابلا للكفر به وهذا يقتضي ان التحاكم الى الطاغوت يكون ايمانا به ولا شك ان الايمان بالطاغوت كفر بالله كما
ان الكفر بالطاغوت ايمان بالله الثاني قوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم الى قوله ويسلموا تسليما
وهذا نص في تكفير من لم يرض بحكم الرسول الثالث قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب
اليم وهذا يدل على ان مخالفته معصية عظيمة وفي هذه الاية دلائل على ان من رد شيئا من اوامر الله او اوامر الرسول فهو خارج
عن الاسلام سواء رده من جهة الشك او من جهة التمرد وذلك يوجب صحة ما ذهبت الصحابة اليه من الحكم بارتداد
مانعي الزكوة وقتلهم وسبي ذراريهم واعلم المسئلة الرابعة قالت المعتزلة ان قوله تعالى ويريد الشيطان ان
يضلهم ضلالا بعيدا يدل على ان الكفر ليس بخلق الله ولا بارادته وبيانه من وجوه الاول انه لو خلق الله الكفر في الكافر
واراده منه فاي تاثير للشيطان فيه واذا لم يكن له فيه تاثير فلم ذمه الله عليه الثاني انه تعالى ذم الشيطان بسبب انه يريد
هذه الضلالة فلو كان تعالى مريدا لها لكان هو بالذم اولى لان من ذم غيره بشيء ثم فعله كان بالذم اولى قال تعالى
كبر مقتا عند الله ان تقولوا ما لا تفعلون الثالث انه تعالى اورد الاية في معرض التعجب من حالهم كيف تحاكموا الى
الطاغوت مع انهم امروا ان يكفروا به ولو كان ذلك التحاكم بخلق الله لما بقي التعجب فانه يقال انه تعالى خلق
ذلك الفعل فيهم واراده منهم بل التعجب انما كان من فعل ذلك منهم من اخذ تعجيبه اولى واعلم ان حاصل هذا الاستدلال
يرجع الى المسئلة بطريقة المدح والذم وقد عرفت انه لا اعتراض في هذه الطريقة الا بالمعارضة بالعلم والداعي ثم قال تعالى
واذا قيل لهم تعالوا الى ما انزل الله والى الرسول رايت المنافقين يصدون عنك صدودا وفيه مسائل المسئلة الاولى
بين في الاية الاولى رغبة المنافقين في التحاكم الى الطاغوت وبين في هذه الاية نفرتهم عن التحاكم الى الرسول قال المفسرون
وانما صد المنافقون عن حكم الرسول لانهم كانوا ظالمين وعلموا انه لا ياخذ الرشى وانه لا يحكم الا بمر الحكم
وقيل كان الصد لعداوتهم في الدين المسئلة الثانية يصدون ولعله صدودا اي يعرضون وذكر المصدر للتاكيد والمبالغة
كانه قيل صدودا اي صدود ثم قال تعالى فكيف اذا اصابتهم مصيبة بما قدمت ايديهم ثم جاؤك يحلفون بالله ان اردنا الا
احسانا وتوفيقا وفي الاية مسائل المسئلة الاولى اعلم ان في اتصال هذه الاية بما قبلها وجهان الاول ان قوله فكيف
اذا اصابتهم مصيبة بما قدمت ايديهم كلام وقع في البين وما قبله متصل بما بعده تعالوا الى ما انزل الله والى الرسول رايت
المنافقين يصدون عنك صدودا ثم جاؤك يحلفون بالله ان اردنا الا احسانا وتوفيقا يعني انهم في اول الامر يصدون

عنك اشد الصدود ثم بعد ذلك يجيئونك ويحلفون كذبا على انهم ما ارادوا بذلك الصد الا الاحسان والتوفيق وعلى هذا
التقدير يكون النظم متصلا وتلك الاية وقعت في البين كالكلام الاجنبي وهذا يسمى اعتراضا وهو كقول الشاعر
ان الثمانين وبلغتها قد احوجت سمعي الى ترجمان فقوله وبلغتها كلام اجنبي وقع في البين الا ان هذا
الكلام الاجنبي شرطه ان يكون له من بعض الوجوه تعلق بذلك المقصود كما في البيت فان قوله وبلغتها دعاء للمخاطب
وتلطف في القول معه كذلك الاية فانهم لما امروا بالكفر بالطاغوت وصدوا عن الرسول مع انهم امروا بطاعته فذكر عقيب هذا
ما يدل على شدة الاحوال عليهم بسبب هذه الاعمال القبيحة في الدنيا والاخرة فقال فكيف اذا اصابتهم مصيبة بما قدمت
اي فكيف حال تلك الشدة وحال تلك المصيبة فهذا تقرير هذا القول وهو قول الحسن البصري واختيار الواحدي من المتاخرين
الوجه الثاني انه كلام متصل بما قبله وتقديره انه تعالى لما حكى عنهم في الاية المتقدمة انهم يتحاكمون الى الطاغوت
ويفرون من الرسول اشد الفرار دل ذلك على شدة نفرتهم من الحضور عند الرسول والقرب منه فقال فكيف اذا اصابتهم
مصيبة بما قدمت ايديهم يعني اذا كانت نفرتهم من الحضور عند الرسول في اوقات السلامة هكذا فكيف يكون حالهم
في النفرة في شدة الغم والحسرة اذا اتوا بجناية خافوا بسببها منك ثم جاؤك شاؤا ام ابوا ويحلفون بالله على سبيل الكذب
انا ما اردنا بتلك الجناية الا الخير والمصلحة والغرض من هذا الكلام بيان ان ما في قلوبهم من النفرة عن الرسول لا غاية لها سواء
غابوا او حضروا وسواء بعدوا او قربوا ثم انه تعالى اكد هذا المعنى بقوله اولئك الذين يعلم الله ما في قلوبهم والمعنى
انهم البالغون في شيء لا يعلمه الا الله يعني لكثرته وقوته لا يقدر احد على معرفته الا الله ثم لما عرف الرسول شدة
بغضهم ونهاية عداوتهم ونفرتهم اعلمه انه كيف يعاملهم فقال فاعرض عنهم وعظهم وقل لهم في انفسهم قولا
بليغا وهذا الكلام على ما قررناه منتظم حسن لا حاجة فيه الى الحذف والاضمار ومن طالع كتب التفسير علم
ان المتقدمين والمتاخرين كيف اضطربوا فيه المسألة الثانية ذكروا في قوله اصابتهم مصيبة وجوها الاول المراد
منه قتل عمر صاحبهم الذي اقر انه لا يرضى بحكم رسول الله صلعم فجاءوا الى النبي يطلبون بدمه وحلفوا انهم ما ارادوا بالذهاب الى غير
الرسول الا المصلحة وهذا اختيار الزجاج الثاني قال ابو علي الجبائي المراد منه ما امر الله رسوله من انه لا يستصحبهم
في الغزوات وانه يخصهم بمزيد الاذلال والطرد عن حضرته وهو قوله لئن لم ينته المنافقون والذين في قلوبهم مرض والمرجفون
في المدينة لنغرينك بهم ثم لا يجاورونك فيها الا قليلا ملعونين اينما ثقفوا اخذوا وقتلوا تقتيلا وقوله لن تخرجوا معي ابدا
وبالجملة فامثال هذه الاهانات العظيمة المسألة الثالثة كانت مقدرة في صفاتهم وانما يصيبهم ذلك لاجل نفاقهم وقوله
بعد ثم جاؤك اي وقت المصيبة يحلفون ويعتذرون انا ما اردنا بما كان منا من مداراة الكفار الا الاصلاح وكانوا
في ذلك كاذبين لانهم اضمروا خلاف ما اظهروه ولم يريدوا بذلك الاحسان الذي هو الصلاح الثالث قال ابو مسلم الاصفهاني
انه تعالى لما اخبر عن المنافقين انهم رغبوا في حكم الطاغوت وكرهوا حكم الرسول بشر الرسول انه سيصيبهم مصائب

تلجئهم

تلجئهم اليه فعند ذلك يظهرون له الايمان به وحالهم ان يحلفوا بان مرادهم الاحسان والتوفيق قال ومن عادة العرب عند التبشير والا
نذار ان يقولوا كيف انت اذا كان كذا وكذا ومثاله قوله تعالى فكيف اذا جئنا من كل امة بشهيد وقوله فكيف اذا جمعناهم ليوم لا ريب
فيه ثم امره تعالى اذا كان منهم ذلك ان يعرض عنهم ويعظهم المسألة الرابعة في تفسير الاحسان والتوفيق وجوه الاول معناه ما اردنا
بالتحاكم الى غير الرسول عليه السلام الا احسانا الى خصومنا واستدامة الاتفاق والائتلاف فيما بيننا وانما كان التحاكم الى غير الرسول
احسانا الى الخصوم لانهم لو كانوا عند الرسول لما قدروا على رفع الصوت عند تقرير كلامهم ولما قدروا على التمرد من حكمه
فاما اذا كان التحاكم الى غير الرسول قدروا وكان ذلك سهلا على الخصوم الثاني ان يكون المعنى ما اردنا بالتحاكم الى عمر الا ان
نحسن الى صاحبنا بالحكم العدل والتوفيق بينه وبين خصمه وما خطر ببالنا انه يحكم له بما حكم به الثالث ان يكون المعنى ما اردنا
بالتحاكم الى غيرك يا رسول الله الا انك لا تحكم الا بالحق المر وغيرك يدور على التوسط ويامر كل واحد من الخصمين بحط
البعض وتقريب مراده من صاحبه حتى تحصل بينهما الموافقة ثم قال تعالى اولئك الذين يعلم الله ما في قلوبهم والمعنى انه
لا يعلم ما في قلوبهم من النفاق والغيظ والعداوة الا الله ثم قال تعالى فاعرض عنهم وعظهم وقل لهم في انفسهم قولا بليغا واعلم
انه تعالى امر الرسول ان يعاملهم بثلاثة اشياء الاول قوله فاعرض عنهم وهذا يفيد امرين احدهما ان لا يقبل منهم ذلك
العذر ولا يغتر به فان من لا يقبل عذر غيره ويستمر على سخطه قد يوصف بانه معرض عنه غير ملتفت اليه والثاني هذا يجري
مجرى ان يقول له اكتف بالاعراض عنهم ولا تهتك سترهم ولا تظهر لهم انك عالم بكنه ما في بواطنهم فان من هتك ستر عدوه
واظهر له كونه عالما بما في قلبه فربما يجرئه ذلك على ان لا يبالي باظهار العداوة فيزداد الشر ولكن اذا تركه على ما هو عليه بقي في خوف
ووجل فيقل الشر النوع الثاني قوله تعالى وعظهم والمراد انه يزجرهم عن النفاق والمكر والكيد والحسد والكذب ويخوفهم بعقاب
الاخرة كما قال تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة النوع الثالث قوله تعالى وقل لهم في انفسهم قولا بليغا
وفيه مسائل المسألة الاولى في قوله في انفسهم وجوه الاول ان في الاية تقديما وتاخيرا والتقدير وقل لهم قولا بليغا في انفسهم
مؤثرا في قلوبهم يغتمون به اغتماما ويستشعرون منه الخوف والثاني ان يكون التقدير وقل لهم في انفسهم الخبيثة وقلوبهم
المطوية على النفاق قولا بليغا ان الله تعالى يعلم ما في قلوبكم فلا يغني عنكم اخفاؤه فطهروا قلوبكم عن النفاق والا
انزل الله بكم ما انزل بالمجاهرين بالشرك او بما هو شر من ذلك والثالث قل لهم في انفسهم خاليا بهم ليس معهم
غيرهم على سبيل الاسرار لان النصيحة في الملأ تقريع وفي السر محض المنفعة المسألة الثانية قولان احدهما ان المراد بالوعظ
التخويف بعقاب الاخرة والمراد بالقول البليغ التخويف بعقاب الدنيا وهو ان يقول لهم ان ما في قلوبكم من النفاق و
الكيد معلوم عند الله ولا فرق بينكم وبين سائر الكفار وانما رفع الله السيف عنكم لانكم اظهرتم الايمان فان داومتم على
هذه الافعال القبيحة ظهر للكل بقاؤكم على الكفر ولزمكم السيف فاما القول البليغ صفة الوعظ ثم امر بان يكون ذلك
الوعظ بالقول البليغ وهو ان يكون كلاما حسنا بليغا حسن الالفاظ المعاني مشتملا على الترغيب والترهيب والاعذار والانذار و

الثواب والعقاب فان الكلام اذا كان هكذا اعظم وقعه في القلب اذا كان مختصرا اركيك اللفظ قليل المعنى لم يوثر البتة
في القلب قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا ليطاع باذن الله واعلم انه تعالى لما امر بطاعة الرسول واولي الامر منكم ثم حكم
ان بعضهم يتحاكم الى الطاغوت ولم يتحاكم الى الرسول ولم يتبع طريقته وشدد وعيده ورغب في هذه الاية مرة اخرى في طاعة
الرسول فقال وما ارسلنا من رسول الا ليطاع وفي الاية مسايل المسألة الاولى قال الزجاج كلمة من هاهنا صلة زايدة باذن الله
والتقدير وما ارسلنا رسولا ويمكن ان يكون التقدير وما ارسلنا من هذا الجنس احدا الا كذا وكذا وعلى هذا التقدير
يكون المراد فيه التأكيد المسألة الثانية قال ابو علي الجبائي معنى الاية وما ارسلنا من رسول الا وانا مريد ان يطاع ويصدق ولم
ولم ارسله ليعصى قال وهذا يدل على بطلان مذهب المجبرة لانهم يقولون انه تعالى ارسل رسوله ليعصيه العاصي
انه يبقى على كفره وقد نص الله على كذبهم في هذه الاية فلو لم يكن في القران ما يدل على بطلان قولهم الا هذه الاية لكفى
وكان يجب على قولهم ان يكونوا قد ارسل الرسل ليطاعوا وليعصوا جميعا فدل ذلك على ان معصيتهم للرسول غير مراد
الا ان يطاع واعلم ان هذا الاستدلال في غاية الضعف وبيانه من وجوه الاول ان قوله الا ليطاع يكفي في تحقق مفهومه
ان يطيعه جميع الناس في جميع الاوقات وعلى هذا التقدير فنحن نقول بموجبه وهو ان كل من ارسله الله فقد اطاعه
بعض الناس في بعض الاوقات الا ان هذا الا يبقى ان يكون ما اراد الله تعالى ان يعصيه بعض الناس في بعض الاوقات
اللهم الا ان يقال تخصيص الشيء بالذكر يدل على نفي الحكم عما عداه الا ان الجبائي لا يقول بذلك فسقط هذا الاشكال
على جميع التقديرات الثاني انهم لا يجوزون ان يكون المراد به ان كل كافر لابد وان يؤمن به عند موته كما قال تعالى وان
من اهل الكتاب الا ليؤمنن به قبل موته او يحمل ذلك على ايمان الكل بانه يوم القيمة ومن المعلوم ان الوصف في جانب الثبوت
يكفي في حصول ثبوته في بعض الصور وفي بعض الاحوال الثالث ان العلم بعدم الطاعة مع وجود الطاعة متضادان والضدان
لا يجتمعان وذلك العلم ممتنع العدم فكانت الطاعة ممتنعة الوجود والله عالم بجميع المعلومات فكان عالما بكون الطاعة
ممتنع الوجود منه والعالم بكون الشيء ممتنع الوجود لا يكون مريدا له فثبت بهذا البرهان القاطع انه يستحيل ان يريد من
الكافر كونه مطيعا فوجب تأويل هذا اللفظ وهو ان يكون المراد من اللام ليس الارادة بل الامر والتقدير وما ارسلنا من رسول
الا لامر الناس بطاعته وعلى هذا التقدير سقط الاستدلال المسألة الثالثة دلت الاية على انه لا يوجد شيء من الخير والشر
والتكليف الا بمعنى لكونه رسولا الا ان الله امر بطاعته فلما كان المراد من الاذن هو هذا الصار تقدير الاية وما ارسلنا
في طاعته من ارسلناه الا ليطاع بتوفيقنا او اعانتنا وهذا تصريح بانه تعالى ما اراد من الكل طاعة الرسول بل لا يريد
ذلك الا من الذي وفقه لذلك واعانه عليه وهم المؤمنون فاما المحرومون عن التوفيق والاعانة فالله تعالى ما اراد ذلك
منهم فثبت ان هذه الاية من اقوى الدلايل على مذهبنا المسألة الرابعة على انه لا رسول الا ومعه شريعة لا يكون مطاعا
في تلك الشريعة ومتبوعا فيها اذ لو كان يدعو الا الى شرع من كان قبله لم يكن هو في الحقيقة مطاعا بل كان المطاع هو

الرسول

الرسول المتقدم الذي هو الواضع لتلك الشريعة والله تعالى حكم في كل رسول بانه مطاع المسألة الخامسة دلت الاية على ان الانبيا
معصومون عن المعاصي والذنوب لانها دلت على وجوب طاعتهم مطلقا فلو اتوا بمعصية لوجب علينا الاقتدا بهم في تلك
المعصية فيصير تلك المعصية واجبة علينا وكونها معصية يوجب كونها محرمة علينا فيلزم توارد الايجاب والتحريم
على الشيء الواحد وانه محال فان قلت الست في الاعتراض على كلام الجبائي ذكرت ان قوله الا ليطاع باذن الله لا يفيد العموم فكيف
تمسكت به في هذه المسألة مع ان هذا الاستدلال لا يتم الا مع القول بانه يفيد العموم قلنا ان ظاهر اللفظ يوهم العموم وانما تركنا
العموم في تلك المسألة للدليل العقلي القاطع الذي ذكرنا على انه يستحيل منه تعالى ان يريد الايمان من الكافر فلاجل هذا المعارض
القاطع صرفنا الظاهر عن العموم وليس في هذه المسألة برهان قاطع عقلي يوجب القطع في عصمة الانبياء فظهر الفرق ثم قال تعالى
ولو انهم اذ ظلموا انفسهم جاؤك فاستغفروا الله واستغفر لهم الرسول لوجدوا الله توابا رحيما وفيه مسايل المسألة الاولى
في سبب النزول وجهان الاول انه متصل بما تقدم من ذكر المنافقين ومعناه لو انهم عند ما ظلموا انفسهم بالتحاكم الى الطاغوت
والعدول عن التحاكم الى الرسول جاؤك واظهروا الندم على ما فعلوه وتابوا عنه واستغفروا منه واستغفر لهم الرسول بان يسأل
الله ان يغفرها لهم عند توبتهم لوجدوا الله توابا رحيما الثاني قال ابو بكر الاصم ان قوما من المنافقين اصطلحوا على كيد في حق رسول الله
ثم دخلوا عليه لاجل ذلك الغرض فاتاه جبريل فاخبره به فقال ان قوما دخلوا يريدون امرا لا ينالونه فليقوموا وليستغفروا
الله حتى استغفر لهم فلم يقوموا فقال الا تقومون فلم يفعلوا فقال قم يا فلان قم يا فلان حتى عد اثني عشر رجلا منهم
فقاموا وقالوا كنا عزمنا على ما قلت ونحن نتوب الى الله من ظلمنا انفسنا فاستغفر لنا فقال الان اخرجوا انا كنت في بدء الامر
اقرب الى الاستغفار وكان الله اقرب الى الاجابة اخرجوا عني المسألة الثانية لقايل ان يقول اليس لو استغفروا الله وتابوا
على وجه صحيح كانت توبتهم مقبولة فما الفائدة في ضم استغفار الرسول الى استغفارهم قلنا الجواب عنه من وجوه الاول
ان ذلك التحاكم الى الطاغوت كان مخالفا لحكم الله وكان ايضا اساءة الى الرسول وادخالا للغم في قلبه ومن كان ذنبه كذلك
وجب عليه الاعتذار عن ذلك الغير فلهذا المعنى وجب عليهم ان يطلبوا من الرسول ان يستغفر لهم الثاني ان القوم لما لم يرضوا
بحكم الرسول ظهر منهم ذلك التمرد فاذا تابوا وجب عليهم ان يفعلوا ما يزيل عنهم ذلك التمرد وما ذاك الا بان يذهبوا الى الرسول
ويطلبوا منه الاستغفار الثالث لعلهم اذا اتوا بالتوبة اتوا بها على وجه من الخلل فاذا انضم اليها استغفار الرسول
صارت مستحقة القبول المسألة الثالثة انما قال واستغفر لهم الرسول ولم يقل واستغفرت لهم اجلالا للرسول وانهم اذا
جاؤوه فقد جاؤا من خصه الله برسالته واكرمه بوحيه وجعله سفيرا بينه وبين خلقه ومن كان كذلك فان الله لا يرد شفاعته
فكانت الفائدة في العدول عن لفظ الخطاب الى لفظ المغايبة ما ذكرناه المسألة الرابعة الاية دالة على ان استغفارهم
قوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما وفيه مسايل
المسألة الاولى في سبب نزول هذه الاية قولان الاول وهو قول عطا ومجاهد والشعبي ان هذه الاية نازلة في قصة اليهود

والنافق وهذه الآية متصلة بما قبلها وهذا القول هو المختار عندي والثاني انها مستأنفة نازلة في قصة اخرى وهو
ما روي عن عروة بن الزبير ان رجلا من الانصار خاصم الزبير في ماء يسقى به النخل فقال النبي اسق يا زبير ثم ارسل الماء الى
جارك فقال الانصاري لان كان ابن عمتك فتلون وجه رسول الله ثم قال للزبير اسق ثم احبس الماء حتى يبلغ الجدر واعلم ان الحكم
في هذا ان من كان ارضه اقرب الى فم الوادي فهو اولى باول الماء وحقه تمام السقي والرسول اذن للزبير في السقي على
وجه المسامحة فلما اساء خصمه الادب ولم يعرف حق ما امر به الرسول من المسامحة لاجله امره النبي باستيفاء حقه
على سبيل التمام وحمل خصمه على مر الحق المسألة الثانية لا في قوله فلا وربك فيه قولان الاول معناه فوربك كقوله فلا اقسم
ولا مزيدة لتأكيد معنى القسم كما زيدت في لئلا يعلم لتأكيد وجوب العلم ولا يؤمنون جواب القسم والثاني انها مفيدة
وعلى هذا التقدير ففيه وجهان احدهما انه ينفي امرا سبق والتقدير ليس الامر كما يزعمون انهم امنوا وهم
يخالفون حكمك ثم استأنف القسم بقوله فوربك لا يؤمنون حتى يحكموك والثاني انها لتوكيد النفي الذي جاء فيما بعد
لانه اذا ذكر في اول الكلام وفي اخره كان اوكد واحسن المسألة الثالثة يقال شجر يشجر شجورا وشجرا اذا اختلف واختلط
وشاجره اذا نازعه لتداخل الكلام بعضهم في بعض عند التنازع ويقال للخشبات المعترضة على الهودج شجار لتداخل بعضها في بعض
قال ابو مسلم الاصفهاني وهو ماخوذ عندي من التفاف الشجر فان الشجر يتداخل بعضها في بعض قال ابو مسلم بعض اغصانه ببعض
واما الحرج فهو الضيق قال الواحدي يقال للشجر الملتف الذي لا يكاد يوصل اليه حرج وجمعه حراج واما التسليم فهو تفعيل
من السلام يقال سلم فلان اذا عوفي ولم ينشب به بلية وسلم هذا الشيء لفلان اي خلص له من غير منازع فاذا ثقلته
بالتشديد فقلت سلم له فمعناه سلمه له وخلصه له وهذا هو الاصل في اللغة وجميع استعمالات التسليم يرجع الى هذا الاصل فقولهم
سلم عليه اي دعا له بان يسلم وسلم اليه الوديعة اي دفعها اليه بلا منازعة وسلم امره لحكمه كذا لفلان اي ترك المنازعة
ومعه فيه وسلم اليه امره اي فوض اليه الحكم بنفسه على معنى انه لم ير لنفسه في امره حقا ولا شركة وعلم ان المدبر الصانع هو
الله وحده لا شريك له المسألة الرابعة اعلم ان قوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون قسم من الله على انهم لا يصيرون مؤمنين
بمعنى الايمان الا عند حصول شرائط اولها قوله حتى يحكموك فيما شجر بينهم وهذا يدل على ان من لم يرض بحكم الرسول لا
يكون مؤمنا واعلم ان من يتمسك بهذه الاية في بيان انه لا سبيل الى معرفة الله الا بارشاد النبي المعصوم
قال لان قوله لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم تصريح بانه لا يحصل لهم الايمان الا اذا استعانوا بحكم النبي في كل
ما اختلفوا فيه ونرى اهل العالم مختلفين في صفات الله فمن معطل ومن مشبه ومن قدري ومن جبري فلزم بحكم هذه
الاية انه لا يحصل الايمان الا بحكمه وارشاده وهدايته وحققوا ذلك بان عقول اكثر الخلق ناقصة وغير وافية بادراك هذه
الحقائق وعقل النبي الكامل المعصوم كامل مشرق فاذا اتصل اشراق نوره بعقول الامة قويت عقولهم وانقلبت من النقص
الى الكمال ومن الضعف الى القوة فقدروا عند ذلك على معرفة هذه الاسرار الالهية والذي يؤكد ذلك ان الذين كانوا

في زمان الرسول ما داموا باقين متفقين كاملي الايمان والمعرفة والذين بعدوا عنه اختلفوا واضطربوا وهذا المذهب
ما زال يزداد بعد زمان الصحابة والتابعين فثبت ان الامر كما ذكرناه والتمسك بهذه الاية ذكره في كتب عبد الكريم
الشهرستاني فيقال له هذا الاستدلال الذي ذكرتم انما استخرجتموه من عقلكم فان كانت عقول الاكثرين ناقصة فلعلك
ذكرت هذا الاستدلال لنقصان عقلك وان كان هذا الاحتمال قائما وجب ان يشك في صحة مذهبك وصحة هذا الاستدلال
ولان معرفة النبوة موقوفة على معرفة الاله فلو توقفت معرفة الاله على معرفة النبوة لزم الدور وهو محال الشرط الثاني قوله ثم لا يجدوا
في انفسهم حرجا مما قضيت قال الزجاج لا تضيق صدورهم من اقضيتك واعلم ان الراضي بحكم الرسول قد يكون راضيا به في
الظاهر دون القلب فبين في هذه الاية انه لا بد من حصول الرضا به في القلب واعلم ان ميل القلب ونفرته شيء خارج عن وسع البشر فليس
المراد من الاية ذلك بل المراد منه ان يحصل الجزم واليقين في القلب بان الذي يحكم به الرسول هو الحق والصدق
الشرط الثالث قوله ويسلموا تسليما واعلم ان من عرف بقلبه كون ذلك الحكم حقا وصدقا قد يتمرد عن قبوله على سبيل العناد او يتوقف
في ذلك القبول فبين تعالى انه كما لا بد في الايمان من حصول ذلك اليقين في القلب فلا بد ايضا معه من التسليم في الظاهر فقوله
ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت المراد به الانقياد في الباطن وقوله ويسلموا تسليما المراد منه الانقياد في الظاهر المسألة
الخامسة دلت الاية على ان الانبياء عليهم السلام معصومون عن الخطاء في الفتوى وفي الاحكام لانه بالغ في ذلك الايجاب
وبين انه لا بد من حصول ذلك الانقياد في الظاهر وفي القلب وذلك ينفي صدور الخطاء عنهم فهذا يدل على ان قوله
عفا الله عنك لم اذنت لهم وقوله ما كان لنبي ان يكون له اسرى وقوله لم تحرم ما احل الله لك وان كل ما ورد في هذا الباب فكل
ذلك محمول على التاويل على الوجه الذي فصلناه في ذلك الكتاب المسألة السادسة من الفقهاء من تمسك بقوله تعالى ثم لا
يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت ان ظاهر الامر للوجوب وهو ضعيف لان القضاء هو الالزام ولا نزاع في انه للوجوب المسألة
السابعة ظاهر الاية يدل على انه لا يجوز تخصيص النص بالقياس لانه يدل على انه يجب متابعة قوله وحكمه على الاطلاق وانه لا يجوز
العدول منه الى غيره ومثل هذه المبالغة المذكورة في هذه الاية قلما يوجد في شيء من التكاليف وذلك يوجب تقديم عموم القرآن والخبر
على حكم القياس وقوله ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت مشعر بذلك لانه متى خطر بباله قياس يفضي الى نقيض مدلول النص
فهناك يحصل الحرج في النفس فبين تعالى انه لا يكمل ايمانه الا بعد ان لا يلتفت الى ذلك الحرج ويسلم النص تسليما كليا وهذا
الكلام قوي حسن لمن انصف المسألة الثامنة قالت المعتزلة لو كانت الطاعات والمعاصي بقضاء الله لزم التناقض و
ذلك لان الرسول اذا قضى على انسان بانه ليس له ان يفعل الفعل الفلاني وجب على جميع المكلفين الرضا بذلك الفعل
فيلزم انه يجب على المكلفين الرضا بذلك الترك لانه قضاء الرسول والرضا بذلك الفعل لانه قضاء الله فوجب ان يلزمهم
الرضا بالفعل وبالترك معا وذلك محال والجواب ان المراد من قضاء الله التكوين والايجاد وهما مفهومان متغايران فالجمع
بينهما لا يفضي الى التناقض والله اعلم بالصواب قوله تعالى ولو انا كتبنا عليهم ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم

ما فعلوه الا قليل منهم اعلم ان هذه الاية متصلة بما تقدم من امر المنافقين وترغيبهم في الاخلاص وترك النفاق والمعنى
انا لو شددنا التكليف على الناس بامرهم بالقتل والخروج عن الاوطان لصعب ذلك عليهم ولما فعله الا الاقلون وحينئذ يظهر كفرهم وعنادهم
فلما لم نفعل ذلك رحمة منا على عبادنا بل اكتفينا بتكليفهم بالامور السهلة فليقبلوها بالاخلاص وليتركوا التمرد والعناد حتى
ينالوا خير الدارين وفي الاية مسائل المسئلة الاولى قرا ابن كثير ونافع بكسر النون وضم الواو وقال الزجاج ولست اعرف
لفصل ابي عمرو بين هذين الحرفين خاصية الا ان يكون رواية وقال غيره اما كسر النون فان كسر النون هو الاصل في التقا
الساكنين واما ضم الواو فلان الضمة في الواو احسن لانها تشبه واو الضمير واتفق الجمهور على الضم في قوله اشتروا
الضلالة ولا تنسوا الفضل المسئلة الثانية الكناية في قوله ما فعلوه عائدة الى القتل والخروج معا وذلك لان
الفعل جنس واحد وان اختلفت القراء في قوله الا قليلا فقرا ابن عامر قليلا بالنصب وكذا هو في مصاحف اهل
الشام ومصحف انس بن مالك والباقون قليل بالرفع اما من نصب فقاس النفي على الاثبات فان قولك ما اتاني احد كلام
تام كما ان قولك جاءني القوم كلام تام فلما كان المستثنى منصوبا في الاثبات فكذا في النفي والجامع كون المستثنى فضلة
جاءت بعد تمام الكلام واما من رفع فالسبب انه جعله بدلا من الواو في فعلوه وكذلك كل مستثنى من منفي كقولك ما اتاني احد الا
زيد برفع زيد على البدل من احد فيجعل اعرابه تابعا لاعراب ما قبله وكذلك في النصب والجر كقولك ما رايت احدا الا زيدا
او ما مررت باحد الا زيد قال ابو علي الفارسي الرفع اقيس فان معنى ما اتاني الا زيد على الرفع وجب ان يكون قولهم ما
اتاني احد الا زيد بمنزلته المسئلة الثالثة الضمير في قوله ولو انا كتبنا عليهم فيه قولان الاول وهو قول ابن عباس ومجاهد
انه الى المنافقين وذلك لانه تعالى كتب على بني اسرائيل ان يقتلوا انفسهم وكتب على المهاجرين ان يخرجوا من ديارهم
فقال تعالى ولو كتبنا القتل والخروج من الوطن على هؤلاء المنافقين ما فعله الا القليل منهم رياء وسمعة وحينئذ يصعب الامر عليهم
وينكشف كفرهم فاذا لم نفعل بهم ذلك بل كلفناهم بالاشياء السهلة فليتركوا النفاق وليقبلوا الايمان على سبيل
الاخلاص وهذا القول اختيار ابي بكر القفال الثاني لو كتبنا ذلك على الناس ما ذكرنا لما فعله الا القليل منهم وعلى هذا التقدير
يدخل تحت هذا الكلام المؤمن والمنافق واما الضمير في قوله ولو انهم فعلوا ما يوعظون به لكان خيرا لهم فهو مختص
بالمنافقين ولا يبعد ان يكون اول الاية عاما واخرها خاصا وعلى هذا التقدير يجب ان يكون المراد بالقليل المؤمنين روي
ان ثابت بن قيس بن شماس ناظر يهوديا فقال اليهودي ان موسى امرنا بقتل انفسنا ففعلنا وان محمدا امركم بالقتال
فتكرهونه فقال ثابت لو ان محمدا امرني بان اقتل نفسي لفعلت ذلك فنزلت الاية وروي عن ابن مسعود قال انا من القليل هذه
الاية وقال النبي صلى الله عليه وسلم والذي نفسي بيده ان من امتي لرجالا الايمان اثبت في قلوبهم من الجبال الرواسي وعن عمر بن الخطاب انه قال
والله لو امرنا ربنا لفعلنا والحمد لله الذي لم يامرنا بذلك المسئلة الرابعة قال ابو علي الجبائي دلت هذه الاية على
انه تعالى لم يكلفهم ما لا يطيقون كان اذا قيل له لا ذنب عليك لان ظاهر الاية يدل على انه تعالى انما لم يكلفهم بما يغلظون

كالول

كالول فيقال له لازم عليك ايضا لان ظاهر الاية يدل على انه تعالى انما لم يكلفهم لو كلفهم لما فعلوا فاستحقوا العقاب ثم انه تعالى علم من ابي جهل
وابي لهب انهم لا يؤمنون وانهم لا يستفيدون من التكليف الا العقاب الدائم ومع ذلك فانه تعالى كلفهم فكل ما يجعلونه جوابا عن
هذا فهو جوابنا عما ذكرتم ثم قال تعالى ولو انهم فعلوا ما يوعظون به لكان خيرا لهم واشد تثبيتا واذا لاتيناهم من لدنا اجرا
عظيما ولهديناهم صراطا مستقيما اعلم ان المراد من قوله ولو انهم فعلوا ما يوعظون به لكان خيرا لهم لو فعلوا ما امروا به وانما
سمي هذا التكليف والامر وعظا لان تكاليف الله مقرونة بالوعيد والوعد والترغيب والترهيب بالعقاب وما كان كذلك
فانه يسمى وعظا ثم انه تعالى بين انهم لو التزموا هذه التكاليف لحصلت لهم انواع من المنافع فالنوع الاول قوله لكان
خيرا لهم فيحتمل ان يكون المراد يحصل لهم خير الدنيا والاخرة ويحتمل ان يكون المعنى المبالغة والترجيح وهو ان ذلك
انفع لهم وافضل من غيره لان قولنا خير يستعمل على الوجهين جميعا والنوع الثاني قوله واشد تثبيتا وفيه وجوه
الاول ان هذا اقرب الى ثباتهم عليه واستمرارهم عليه لان الطاعة تدعو الى امثالها والواقع منها في وقت يدعو
الى المواظبة عليه الثاني بان يكون اثبت وابقى لانه حق والحق ثابت باق والباطل زائل الثالث قوله واذا لاتيناهم من
لدنا اجرا عظيما وهو ان الانسان يطلب اولا تحصيل الخير فاذا حصله فانه يطلب ان يصير ذلك الحاصل باقيا ثابتا فقوله لكان
خيرا لهم اشارة الى الحالة الثانية النوع الثالث قوله واذا لاتيناهم من لدنا اجرا عظيما واعلم انه تعالى لما بين
ان هذا الاخلاص في الايمان خير مما يريدونه من النفاق واكثر ثباتا وبقاء بين انه كما انه في نفسه خير فهو ايضا مستعقب
الخيرات العظيمة وهو الاجر العظيم قال صاحب الكشاف واذا جواب لسؤال مقدر كانه قيل وماذا يكون من هذا الخير والتثبيت فقيل
ان يثبتوا لاتيناهم من لدنا اجرا عظيما كقوله ولاتيناهم من لدنا اجرا عظيما واعلم انه تعالى جمع في هذه الاية قرائن كثيرة كل واحدة منها
يدل على عظم هذا الاجر احدها انه ذكر نفسه بصيغة العظمة وهي قوله لاتيناهم وقوله من لدنا والمعطي الحكيم اذا ذكر نفسه
باللفظ الدال على العظمة عند الوعد بالعطية دل ذلك على عظمة تلك العطية وثانيها قوله من لدنا وهذا التخصيص يدل على المبالغة كما في قوله
وعلمناه من لدنا علما وثالثها انه تعالى وصف هذا الاجر بالعظيم والشيء الذي وصفه اعظم العظماء بالعظمة لا بد ان
يكون في نهاية الجلالة وكيف لا يكون عظيما وقال فيها ما لا عين رات ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر ورابعها ولهديناهم
صراطا مستقيما وفيه قولان الاول ان الصراط المستقيم هو الدين الحق نظيره قوله تعالى وانك لتهدي الى صراط مستقيم والثاني
ان الصراط الذي هو الطريق من عرصة القيامة الى الجنة وذلك لانه تعالى ذكره بعد ذكر الثواب والاجر والدين الحق
مقدم على الثواب والاجر والصراط الذي هو الطريق من عرصة القيامة الى الجنة انما يحتاج اليه بعد استحقاق الاجر فكان حمل
لفظ الصراط في هذا الموضع على هذا المعنى اولى قوله ومن يطع الله والرسول فاولئك مع الذين انعم الله عليهم من النبيين
والصديقين والشهداء والصالحين وحسن اولئك رفيقا اعلم انه تعالى لما امر بطاعة الله وطاعة الرسول بقوله يا ايها
الذين امنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول ثم زيف طريقة الذين تحاكموا الى الطاغوت وصدوا عن الرسول ثم اعاد الامر بطاعة الرسول فقال

وما ارسلنا من رسول الا ليطاع رغب في تلك الطاعة بقوله لكان خيرا لهم واشد تثبيتا واذا لاتيناهم من لدنا اجرا عظيما
ولهديناهم صراطا مستقيما ثم اكد الامر بطاعة الله وطاعة الرسول في هذه الاية مرة اخرى بقوله ومن يطع الله والرسول
فاولئك مع الذين انعم الله عليهم الاية وفيها مسائل **المسئلة** الاولى ذكروا في سبب النزول وجوها الاول روي جمع من
المفسرين ان ثوبان مولى رسول الله كان شديد الحب لرسول الله قليل الصبر عنه فاتاه يوما وقد تغير وجهه ونحل
جسمه وعرف الحزن في وجهه فسأله رسول الله عن حاله فقال يا رسول الله غير اني اذا لم اراك اشتقت اليك
واستوحشت وحشة عظيمة شديدة حتى القاك فذكرت الاخرة فخفت ان لا اراك هناك لاني ان دخلت الجنة فانت
تكون في درجات النبيين وانا في درجات العبد التابع فلا اراك وان لم ادخل الجنة فحينئذ لا اراك ابدا فنزلت هذه الاية
الثاني قال السدي ان ناسا من الانصار قالوا يا رسول الله انك تسكن الجنة في اعلاها ونحن نشتاق اليك فكيف نصنع فنزلت
هذه الاية الثالث قال مقاتل نزلت الاية في رجل من الانصار قال للنبي اذا خرجنا من عندك الى اهالينا اشتقنا اليك فما ينفعنا
شيء حتى نرجع اليك ثم ذكرت درجتك في الجنة فكيف لنا برؤيتك ان دخلنا الجنة فانزل الله هذه الاية فلما توفي
رسول الله اتى الانصاري ولده وهو في حديقة له فاخبره بموت النبي فقال اللهم اعمني حتى لا ارى شيئا بعده الى ان
القاه فعمي مكانه فكان يحب النبي حبا شديدا فجعله الله معه في الجنة الرابع قال الحسن ان المؤمنين قالوا للنبي
ما لنا منك الا الدنيا فاذا كانت الاخرة رفعت في الاعلى فحزن النبي وحزنوا فنزلت هذه الاية قال المحققون لا ننكر
صحة هذه الروايات الا ان سبب نزول الاية يجب ان يكون شيئا اعظم من ذلك وهو الحث على الطاعة والترغيب
فيها فانك تعلم ان خصوص السبب لا يقدح في عموم اللفظ فهذه الاية عامة في جميع المكلفين وهو ان كل من اطاع الله
واطاع الرسول فقد فاز بالدرجات العالية والمراتب الشريفة عند الله **المسئلة** الثانية ظاهر قوله ومن يطع الله و
الرسول يوجب الاكتفاء بالطاعة الواحدة لان اللفظ الدال على الصفة يكفي في العمل به في جانب الثبوت حصول
ذلك المسمى مرة واحدة قال القاضي لا بد من هذا على ظاهره وان تحمل الطاعة على جميع المامورات وترك جميع المنهيات
اذ لو حملناه على الطاعة الواحدة لدخل فيه الفساق والكفار لانهم قد ياتون بالطاعة الواحدة وعندي فيه وجه
اخر وهو انه ثبت في اصول الفقه ان الحكم المذكور عقيب الصفة مشعر بكون ذلك الحكم معللا بذلك الوصف اذا ثبت
هذا فنقول قوله ومن يطع الله يدل على ان الطاعة معللة بكونها الهية معرفة والانقياد لطاعة الله يكون لكونه الها
هو معرفة والاقرار بجلاله وعزته وكبريائه فصارت هذه الاية تنبيها على امرين عظيمين من احوال المعاد فالاول
هو ان منشأ جميع السعادات يوم القيامة اشراق الروح بانوار معرفة الله فكل من كانت هذه الانوار في قلبه اكثر
وصفاؤها اقوى وبعدها عن التكدر بمحبة عالم الاجسام اتم كان الى السعادة اقرب والى الفوز بالنجاة اوصل والثاني انه
ذكر في الاية المتقدمة وعد اهل الطاعة بالاجر العظيم والثواب الجزيل والهداية الى الصراط المستقيم ثم ذكر في هذه الاية

من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين

وعدهم

وعدهم بكونهم مع النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وهذا الذي يقع به الختم لا بد وان يكون اشرف واعلى مما قبله
ومعلوم انه ليس المراد من كون هؤلاء معهم انهم يكونون في الدرجات لان هذا ممتنع فلا بد وان يكون معناه ان الارواح الناقصة
اذا استكملت علائقها مع الارواح الكاملة في الدنيا بسبب الحب الشديد فاذا فارقت هذا العالم ووصلت الى عالم
الاخرة بقيت تلك العلائق الروحانية هناك ثم تصير تلك الارواح الصافية كالمرايا المجلوة المتقابلة فكما ان هذه المرايا
ينعكس الشعاع من بعضها على بعضها وبسبب هذه الانعكاسات تصير انوارها في غاية القوة فكذا القول في تلك الارواح
فانها لما كانت مجلوة بصقالة المجاهدة عن غبار حب ما سوى الله وذلك المراد من طاعة الله وطاعة الرسول ثم ارتفعت الحجب
واشرقت عليها انوار جلال الله ثم انعكست تلك الانوار من بعضها الى بعض فصارت الارواح الناقصة كاملة بسبب تلك
العلائق الروحانية فهذا الاحتمال خطر بالبال والله اعلم **المسئلة** الثالثة ليس المراد ان يكون من اطاع الله واطاع الرسول
مع النبيين والصديقين كون الكل في درجة واحدة لان هذا يقتضي التسوية بين الفاضل والمفضول في الدرجة وانه لا
يجوز بل المراد كونهم في الجنة بحيث يتمكن كل واحد منهم من رؤية الاخر وان بعد المكان لان الحجاب اذا زال شاهد بعضهم
بعضا واذا ارادوا الزيارة والتلاقي قدروا عليه فهذا هو المراد من هذه المعية **المسئلة** الرابعة اعلم ان الله تعالى
ذكر النبيين ثم اوصاف ثلثة الصديقين والشهداء والصالحين واتفقوا على ان النبيين مغايرون للصديقين
والشهداء والصالحين فاما هذه الصفات كلها لموصوف واحد وهي صفات متداخلة فانه لا يمتنع في الشخص
الواحد ان يكون صديقا وشهيدا وصالحا وقال اخرون بل المراد بكل وصف صنف من الناس وهذا الوجه اقرب
لان المعطوف يجب ان يكون مغايرا للمعطوف عليه وكما ان النبيين غير من ذكر بعدهم فكذلك الصديقين يجب ان يكون
غير من ذكر بعدهم وكذا القول في سائر الصفات فلنبحث عن هذه الصفات الثلث الصفة الاولى الصديقين
هو اسم لمن عادته الصدق ومن غلب على عادته فعل فاذا اضيف بذلك الفعل قيل فيه فعيل كما يقال سكير وخمير وشريب
والصدق صفة كريمة فاضلة من صفات المؤمنين وان الصدق فضيلة ان الايمان ليس الا التصديق وكفى الكذب مذمة ان
الكفر ليس الا التكذيب فاذا عرفت هذا فنقول للمفسرين في الصديق وجوه الاول ان كل من صدق بكل الدين لا يتخالجه فيه
شك فهو صديق والدليل عليه قوله تعالى والذين امنوا بالله ورسله اولئك هم الصديقون الثاني قال قوم الصديقون
افاضل اصحاب النبي الثالث ان الصديق اسم لمن سبق الى تصديق الرسول فصار في ذلك قدوة لسائر الناس واذا كان كذلك
كان ابو بكر اولى الخلق بهذا الوصف لما بينا انه سبق الى تصديق الرسول ثم قال اشتهرت الروايات عن الرسول انه قال ما عرضت
الاسلام على احد الا وله كبوة غير ابي بكر فانه لم يتلعثم ودل هذا الحديث على انه لما عرض الاسلام على ابي بكر قبله ابو بكر ولم يتوقف
فلو قدرنا ان اسلامه تاخر عن اسلام غيره لزم ان يقال النبي قصر حيث اخر عرض الاسلام عليه وهذا لا يكون قدحا
في ابي بكر بل يكون قدحا في الرسول وذلك كفر ولما بطل نسبة هذا التقصير الى الرسول وذلك كفر ولما بطل نسبة هذا

المفضي الى الرسول فلما انه فعل ما تم فهو من الاسلام عليه والحديث دل على ان ابا بكر لم يتوقف البتة فيحصل من مجموع
الامرين ان ابا بكر اسبق الناس اسلاما وانما بيانا انه كان قدوة لسائر الناس في ذلك فلا نجعل لعلي ان يقال ان اسلام
علي كان سابقا على اسلام ابي بكر الا انه لا شك ان عليا كان في ذلك الوقت صبيا صغيرا وكان ايضا في تربية
الرسول والايمان من هذا شانه لا يصير سببا لاقتداء الخلق به اما ابو بكر فانه كان رجلا مشهورا بالعقل والامانة وكان كبير
السن وما كان في تربية الرسول وما كان شديد القرب منه في القرابة والايمان من هذا شانه يكون سببا لرغبة سائر
الناس في الاسلام ولذلك اتفقوا على انه انما امن جماعة بعد ما كان ذلك بعدة قليلة بعثمان بن عفان وطلحة والزبير وسعد
ابي وقاص وعثمان بن مظعون فثبت انه كان اسلامه سببا لاقتداء هؤلاء الاكابر به فثبت بمجموع ما ذكرنا انه كان اسبق
الناس اسلاما وثبت ان اسلامه صار سببا لاقتداء افاضل الخلق بعد الرسول وبيانه من وجهين الاول انه لما كان
اسلامه اسبق من غيره وجب ان يكون ثوابه اكثر لقوله من سن سنة حسنة فله اجرها واجر من عمل بها الى يوم القيمة الثاني
ان بعد اسلامه جاهد في الله حتى جهاده مفضيا الى حصول الاكابر كاكابر الصحابة مثل عثمان وطلحة والزبير وسعد بن
ابي وقاص وعثمان بن مظعون وعلي جاهد يوم احد ويوم الاحزاب في قتل الكفار ولكن جهاد ابي بكر افضى الى حصول
الاسلام لمثل هؤلاء الذين هم اعيان الصحابة وجهاد علي انما افضى الى قتل الكفار ولا شك ان الاول افضل
ايضا فابو بكر جاهد في اول الاسلام حين كان النبي في غاية الضعف وعلي انما جاهد يوم احد ويوم الاحزاب وكان الاسلام
قويا في هذه الايام ومعلوم ان الجهاد وقت الضعف افضل من الجهاد في وقت القوة ولهذا المعنى قال تعالى لا يستوي
منكم من انفق من قبل الفتح وقاتل اولئك اعظم درجة من الذين انفقوا من بعد وقاتلوا فبين ان نصرة الاسلام وقت
ما كان ضعيفا اعظم ثوابا من نصرته وقت كونه قويا فثبت بمجموع ما ذكرناه ان اولى الناس بهذا الوصف هو الصديق
فلهذا اجمع المسلمون على تسليم هذا اللقب له الا من لا يلتفت اليه فانه ينكره ودل تفسير الصديق بما ذكرناه على انه لا مرتبة
بعد النبوة في الفضل والعلو الا هذا الوصف وهو كون الانسان صديقا كما دل الدليل عليه فانه اينما ذكر الصديق
والنبي لم يجعل بينهما واسطة فقال في صفة اسمعيل انه كان صديقا نبيا وقال في هذه الاية من النبيين والصديقين
يعني انك ان ترقيت من الصديقية وصلت الى النبوة وان نزلت من النبوة وصلت الى الصديقية ولا متوسط بينهما وقال في اية اخرى
والذي جاء بالصدق وصدق به فلم يجعل بينهما واسطة كما دلت هذه الدلائل على نفي الواسطة فقد وفق الله هذه الامة
المرضية بانها خير امة حتى جعل الامام بعد الرسول ابا بكر على سبيل الاجماع ولما توفي دفنوه الى جنب الرسول وما ذاك
الا لان الله رفع الواسطة بين النبيين والصديقين في هذه الاية فلا جرم ارتفعت الواسطة بينهما في وجوه اخر
الصفة الثالثة الشهداء والكلام في الشهداء قدم في مواضع من هذا الكتاب ولا باس بان نعيد البعض فنقول لا يجوز
ان يكون الشهادة مفسرة بكون الانسان مقتول الكافر والذي يدل عليه وجوه الاول ان هذه الاية دالة على علو مرتبة الشهداء

مرتبة

منزلة عظيمة في الدين وكون الانسان مقتول الكافر ليس فيه زيادة شرف لان هذا القتل قد يحصل في الفساق ومن لا منزلة
له عند الله الثاني ان المؤمنين يقولون اللهم ارزقنا الشهادة فلو كانت الشهادة عبارة عن قتل الكفار اياه لكانوا قد طلبوا
منه ذلك القتل وانه غير جائز لان صدور ذلك القتل من الكافر كفر فكيف يجوز من الله كفر الكافر الثالث روي انه قال المبطون شهيد
والغريق شهيد فعلمنا ان الشهادة ليست عبارة عن القتل بل نقول الشهيد فعيل بمعنى الفاعل وهو الذي يشهد بصحة
دين الله تارة بالحجة والبيان واخرى بالسيف والسنان فالشهداء هم القائمون بالقسط وهم الذين ذكرهم في قوله شهد الله
انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم قائما بالقسط ويقال للمقتول في سبيل الله شهيد من حيث انه بذل نفسه في نصرة دين الله
وشهادته له بانه هو الحق وما سواه هو الباطل واذا كان من شهداء الله بهذا المعنى كان من شهداء الله في الاخرة كما قال وكذلك
جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس الصفة الرابعة الصالحون والصالح هو الذي يكون صالحا في اعتقاده وعمله
فان الجهل فساد في الاعتقادات والمعصية فساد في العمل واذا عرفت تفسير الصديق والشهيد والصالح ظهر لك ما بين هذه الصفات
من التفاوت وذلك لان كل من كان اعتقاده صوابا وكان عمله طاعة غير معصية فهو صالح ثم ان الصالح قد يكون
بحيث يشهد لدين الله بانه هو الحق وان ما سواه هو الباطل وهذه الشهادة تارة تكون بالحجة والدليل واخرى تكون
بالسيف ومن كان الصالح موصوفا بكونه قائما بالشهادة فثبت ان كل من كان شهيدا كان صالحا وليس كل من كان صالحا كان شهيدا فالشهيد
اشرف انواع الصالح ثم ان الشهيد قد يكون صديقا ونعني بالصديق الذي كان السابق الى ما امر به وكان ايمانه قدوة
لغيره فثبت ان كل من كان صديقا كان شهيدا وليس كل من كان شهيدا كان صديقا فثبت ان افضل الخلق هم الانبياء
وبعدهم الصديقون وبعدهم الشهداء وبعدهم الصالحون فالصالح اعم من الكل والاسم درجة الصالح فالحاصل
ان اكابر الملائكة يأخذون الدين الحق من الله والانبياء يأخذونه من الملائكة كما قال تنزل الملائكة بالروح من امره على من يشاء
من عباده والصديقون يأخذونه من الانبياء والصديق هو الذي اخذ في المرتبة الاولى من الانبياء وصار قدوة لمن بعده من الصالحين
يأخذونه منه فهذا هو تقرير هذه المراتب فاذا عرفت هذه المراتب انه لا احد يدخل الجنة الا وهو داخل في بعض هذه النعوت
والصفات ثم قال تعالى وحسن اولئك رفيقا وفيه مسائل المسئلة الاولى قال صاحب الكشاف فيه معنى التعجب كانه قيل وما
احسن اولئك رفيقا وفيه مسائل المسئلة الاولى قال صاحب الكشاف فيه معنى التعجب الثانية الرفق في اللغة لين الجانب
ولطافة الفعل وصاحبه رفيق هذا معناه في اللغة ثم الصاحب يسمى رفيقا لارتفاقك به وبصحبته ومن هذا قيل للجماعة
في السفر رفقة لارتفاق بعضهم ببعض المسئلة الثالثة قال الفراء انما وحد الرفيق وهو صفة لجمع لان الرفيق والبريد
والرسول يذهب بها الى الواحد والى الجمع قال تعالى انا رسول رب العالمين ولا يجوز ان يقال حسن اولئك
رجلا بل الجملة فهذا انما يجوز في الاسم الذي يكون صفة اذا كان اسما مصرحا مثل رجل وامراة لم يجز توحيد الرجال فلا تقل
ايضا ذلك وزعم انه مذهب سيبويه وقيل معنى قوله وحسن اولئك رفيقا اي حسن كل واحد منهم رفيقا كما قال يخرجكم

طفلا المسألة الرابعة رفيقا نصب على التمييز وقيل على الحال اي حسن كل واحد منهم مرافقا المسألة الخامسة اعلم انه تعالى
بين فيما تقدم ان من اطاع الله ورسوله كان مع النبيين والصديقين والشهداء والصالحين ثم لم يكتف بذلك بل ذكر انهم
يكونون رفقاء له وقد ذكرنا ان الرفيق هو الذي يرتفق به والغرض منه بيان ان هؤلاء المطيعين يرتفقون بهم اذا
مالوا اليهم رفيقا وضيفا لهذا ذكرنا وجوها في كيفية هذا الارتفاق واما على حسب الظاهر فالانسان قد يكون مع غيره
ولا يكون رفيقا له فبين تعالى ان الانبياء والصديقين والشهداء والصالحين يكونون له كالرفقاء من شدة محبتهم
له وسرورهم برؤيته ثم قال تعالى ذلك الفضل من الله وكفى بالله عليما وفيه مسائل المسألة الاولى لا شك ان قوله ذلك اشارة
الى كل ما تقدم ذكره من وصف الثواب فلما حكم على كل ذلك بانه فضل من الله دل هذا على ان الثواب غير واجب على الله
ومما يدل عليه من جهة العقول وجوه الاول ان القدرة على الطاعة ان كانت لا تصلح الا للطاعة فخالق تلك القدرة
هو الذي اعطى الطاعة فلا يكون فعله موجبا عليه شيئا وان كانت صالحة للمعصية ايضا لم يترجح جانب الطاعة على
جانب المعصية الا بخلق الداعي الى الطاعة ويصير مجموع القدرة والداعي موجبا للفعل فخالق هذا المجموع هو
الذي اعطى الطاعة فلا يكون فعله موجبا شيئا عليه الثاني ان نعم الله على العبد لا تحصى وهي موجبة للطاعة والشكر
فاذا كانت الطاعات تقع في مقابلة النعم السالفة امتنع كونها موجبة للثواب في المستقبل الثالث ان الوجوب
يستلزم استحقاق الذم عند الترك وهذا الاستحقاق ينافي الالهية فيمتنع حصوله في حق الله فثبت بظاهر هذه الاية
كما دل على ان الثواب كله فضل من الله فالبراهين العقلية القاطعة دالة على ذلك ايضا وقالت المعتزلة الثواب وان
كان واجبا لكن لا يمتنع اطلاق اسم الفضيلة عليه وذلك لان العبد انما استحق ذلك الثواب لان الله كلفه والتكليف تفضل
لانه تعالى خلق العقل والقدرة وازاح الاعذار والموانع حتى يمكن المكلف من فعل الطاعة فصار ذلك بمنزلة من وهب
لغيره ثوبا لكي ينتفع بثمنه فاذا باعه ووصف ذلك الثمن بانه فضل من الواهب كذا هاهنا المسألة الثانية قوله ذلك الفضل
من الله ويكون المعنى ان ذلك الثواب لكمال درجته كانه هو الفضل من الله وان ما سواه فليس بشيء والثالث ان يكون
ذلك التفضل في ذلك الفضل هو ان ذلك الفضل المذكور والثواب المذكور هو من الله لا من غيره ولا شك ان الاحتمال الاول
ابلغ ثم قال تعالى وكفى بالله عليما وله موقع عظيم في توكيد ما تقدم من الترغيب في طاعة الله لانه تعالى
نبه بذلك على انه يعلم كيفية الجزاء والتفضيل في ذلك مما يرغب المكلف في كمال الطاعة والاحتراز عن التقصير فيه قوله
يا ايها الذين آمنوا خذوا حذركم فانفروا ثبات او انفروا جميعا اعلم انه تعالى عاد بعد الترغيب في طاعة الله وطاعة الرسول
الى ذكر الجهاد الذي هو اشق الطاعات ولانه اعظم الامور التي بها يحصل تقوية الدين فقال يا ايها الذين
آمنوا خذوا حذركم وفي الاية مسائل المسألة الاولى الحذر والحذر كالاثر والاثر
والمثل والمثل يقال اخذ حذره اذا تيقظ واحترز من المخوف كانه جعل الحذر آلته التي يقي بها نفسه ويعصم بها روحه

والمعنى

والمعنى احذروا واحترزوا من العدو ولا تمكنوه من انفسكم هذا ما ذكره صاحب الكشاف وقال الواحدي فيه قولان احدهما المراد
بالحذر هاهنا السلاح والمعنى خذوا اسلحتكم وسمي السلاح حذرا لانه يتقى به ويحذر والثاني ان يكون خذوا حذركم بمعنى
احذروا عدوكم الا ان هذا الامر بالحذر يتضمن الامر باخذ السلاح لان اخذ السلاح هو الحذر من العدو فالتاويل ايضا يعود الى الاول فعلى القول
الاول الامر صريح باخذ السلاح وعلى القول الثاني اخذ السلاح مدلول عليه بفحوى الكلام المسألة الثانية لقائل ان يقول
ذلك الذي امر الله بالحذر عنه ان كان مقتضى الوجود لم ينفع الحذر وان كان مقتضى العدم فلا حاجة الى الحذر فعلى
التقديرين الامر بالحذر عبث وعنه قال المقدور كائن والهم فضل وقيل ايضا الحذر لا يغني من القدر فنقول ان صح
هذا الكلام بطل القول بالشرائع فانه يقال ان كان الانسان من اهل السعادة في قضاء الله وقدره فلا حاجة الى الايمان وان كان
من اهل الشقاوة لم ينفعه الايمان والطاعة فهذا يفضي الى سقوط التكليف بالكلية والتحقيق في الجواب انه لما كان الكل بقدر كان الامر بالحذر ايضا داخلا في
القدر فكان قول القائل اي فائدة في الحذر كلاما متناقضا لانه لما كان هذا الحذر مقدرا فاي فائدة في هذا السؤال
الطاعن في الحذر المسألة الثالثة قوله فانفروا يقال نفر القوم ينفرون نفرا ونفيرا اذا نهضوا لقتال عدو وخرجوا
للحرب واستنفر الامام الناس لجهاد العدو فنفروا ينفرون اذا حثهم على النفير ومنه قول النبي واذا استنفرتم فانفروا
والنفير اسم للقوم الذين ينفرون ومنه قولهم فلان لا في العير ولا في النفير وقال اصحاب العربية اصل هذا الحرف من النفور والنفر
وهو الفزع يقال نفر اليه اذا فزع اليه وكرهه ومعنى انفروا الى قتال عدوكم المسألة الرابعة قال جميع اهل اللغة
الثبات جماعات متفرقة واحدها ثبة واصلها من ثبيت الشيء اي جمعته ويقال ايضا ثبيت على الرجل اذا اثنيت عليه
في حياته وتاويله جمع محاسنه فقوله فانفروا ثبات او انفروا جميعا معناه انفروا الى العدو اما ثبات جماعات متفرقة سرية بعد سرية
واما جميعا اي مجتمعين كوكبة واحدة وهذا المعنى اراده الشاعر في قوله اذا ما دعوا عليه وتاتيك وحدانا ومثله قوله
ثم تخرجهم رجالا او ركبانا اما على ما الذين كنتم تضاربوا وقوله تعالى وان منكم لمن ليبطئن فيه مسائل المسألة الاولى اعلم
ان قوله وان منكم خطاب لمن يكون راجعا الى المؤمنين الذين ذكرهم الله بقوله الذين آمنوا خذوا حذركم ثم اختلفوا على قولين الاول
المراد منه المنافقون كانوا يثبطون الناس عن رسول الله فان قيل قوله وان منكم لمن ليبطئن هذا المبطئ منافق فكيف
جعل المنافق قسما من المؤمنين في قوله وان منكم والجواب عنه من وجوه الاول انه تعالى جعل المنافق من المؤمنين من حيث الجنس
والنسب والاختلاط الثاني انه تعالى جعلهم من المؤمنين بحسب الظاهر لانهم كانوا في الظاهر متشبهين باهل الايمان الثالث كما
قيل يا ايها المؤمنون في زعمكم ودعواكم كقوله يا ايها الذي نزل عليه الذكر القول الثاني ان هؤلاء المبطئين كانوا
ضعفة المؤمنين وهو اختيار جماعة من المفسرين قالوا والتبطئة بمعنى الابطاء وفائدة هذا التشديد تكرار الفعل منه
حكى اهل اللغة ان العرب تقول ما ابطا بك يا فلان عنا وانما لهم ابطا عليه ليدل على انه في نفسه غير نشيط فعلى هذا المعنى
الاية ان منهم من يتثاقل في هذا الغزو ويثاقل عن الجهاد فاذا ظفر المسلمون تمنوا ان يكونوا معهم ليأخذوا الغنيمة

[illegible]

وان اصابتهم مصيبة سرهم وان كانوا متخلفين ثم قال وهؤلاء هم الذين اراد هم الله يا ايها الذين امنوا ما لكم اذا قيل
لكم انفروا في سبيل الله اثاقلتم الى الارض ثم قال والذي يدل على ان المراد بقوله ليبطئن الابطاء منهم لا تثبيط غيرهم ما حكاه
تعالى عنهم من قولهم يا ليتني كنت معهم عند الغنيمة ولو كان المراد من ذلك تثبيط الغير لم يكن لهذا الكلام معنى وطعن القاضي
في هذا القول قال انه تعالى اخبر ان هؤلاء يقولون عند مصيبة المؤمنين قد انعم الله علي اذ لم اكن معهم شهيدا
فيعد تخلفه عن القتال نعمة من الله ومثل هذا الكلام انما يليق بالمنافقين لا بالمؤمنين ايضا لا يليق بهم ان يقال كان لم يكن بينكم وبينه
يعني الرسول مودة فثبت انه لا يمكن حمله على المؤمنين وانما يمكن حمله على المنافقين ثم قال فان حمل ليبطئن على
من الابطاء وانتباه الا يصح في المنافقين لانهم كانوا يتاخرون عن الجهاد ويتثاقلون ولا يتسارعون اليه
وان حمل على تثبيط الغير صح ايضا فيهم فقد كانوا يثبطون كثيرا من المؤمنين بما يوردون عليهم من انواع التلبيس فكلا
الوصفين موجود في المنافقين واكثر المفسرين حملوه على تثبيط الغير قالوا لانهم فصلوا بين ابطا وبطا فجعلوا الاول
لازما والثاني متعديا كما في قولهم احسن واحسن الاول لازم والثاني متعديا المسئلة الثانية قال الزجاج من في قوله لمن ليبطئن
موصولة بما يخالف للقسم كما قال في الكهان كلاما ما لك لقلت او منكر لمن خلق بالله ليبطئن قوله تعالى فان
اصابتكم مصيبة يعني من قتل وانهزام وجهد من العيش وخوف من الخوف قال قد انعم الله علي اذ قال هذا
المبطئ قد انعم الله بالقعود اذ لم اكن معهم شهيدا يعني لم اكن معهم شاهدا حاضرا حتى يصيبني ما اصابهم
من البلاء والشدة ولئن اصابكم فضل من الله من ظفر وغنيمة ليقولن كان لم تكن بينكم وبينه مودة يا ليتني
كنت معهم فافوز فوزا عظيما وفيه مسائل المسئلة الاولى قرا ابن كثير وحفص عن عاصم كان لم تكن بالتاء المنقط
من فوق يعني المودة والباقون بالياء المنقطة من تحت لتقدم الفعل فان الواحد مع كلا القراءتين فلهذا كم من منقلة
من بعد فالتانيث هو الاصل والتذكير يحسن اذا كان التانيث غير حقيقي سيما اذا وقع فاصل بين الفعل والفاعل المسئلة
الثانية قرا الحسن ليقولن بضم اللام اعادة للضمير الى معنى من لان معنى قوله لمن ليبطئن جماعة الا ان
هذه القراءة ضعيفة لان من وان كان جماعة في المعنى ولكنه مفرد في اللفظ وجانب اللفظ ترجح فقوله قد انعم الله
علي وقوله يا ليتني كنت معهم فافوز فوزا عظيما المسئلة الثالثة لقائل ان يقول ولو كان التنزيل هكذا ولئن اصابكم
فضل من الله ليقولن يا ليتني كنت معهم فافوز فوزا عظيما كان النظم مستقيما حسنا فكيف وقع كان لم يكن بينكم
وبينه مودة في البين وجوابه ان اعتراض وقع في البين وهو في غاية الحسن وبيانه ان الله تعالى حكى من هذا المنافق
انه اذا وقعت للمسلمين نكبة اظهر السرور الشديد بسبب انه كان متخلفا عنهم ولو ظفروا بالغنيمة ودولة اظهر الغم
الشديد بسبب فوات الغنيمة ومثل هذه المعاملة لا يقدم عليها الانسان الا في حق الاجنبي العدو لان من احب
انسانا فرح عند فرحه وحزن عند حزنه فاذا قلب هذه القضية فذاك اظهار للعداوة اذا عرفت هذه المقدمة

فقوله انه تعالى حكى عن هذا المنافق سروره وقت نكبة المسلمين ثم اراد ان يحكي حزنه عند دولة المسلمين بسبب انه
فاته الغنيمة فقبل ان يذكر لهذا الكلام بتمامه القى في البين قوله كان لم يكن بينكم وبينه مودة والمراد التعجب كانه تعالى
يقول انظروا الى ما يقول هذا المنافق كانه ليس بينكم ايها المؤمنون وبينه مودة ولا مخالطة فهذا هو المراد من
الكلام فهو وان كان كلاما في البين الا انه في غاية الحسن قوله تعالى فليقاتل في سبيل
الله الذين يشرون الحيوة الدنيا بالاخرة اعلم انه تعالى لما ذم المبطئين في الجهاد عاد الى الترغيب فيه فقال فليقاتل
في سبيل الله وللمفسرين في يشرون قولان معناه يبيعون في قال ابن مفرغ شريت بردا ليتني من بعد برد كنت هامه وهو بمعنى البيع
فكان معنى الاية فليقاتل في سبيل الله الذين يبيعون الحيوة الدنيا بالاخرة وهو كقوله ان الله اشترى من المؤمنين
انفسهم واموالهم الى قوله فاستبشروا ببيعكم الذي بايعتم به والقول الثاني يشرون اي يشترون ويختارون قالوا والمخاطبون بهذا
الخطاب هم المنافقون الذين يتخلفون من وتقدير الكلام بل الذين يختارون الحيوة الدنيا على الاخرة وعلى هذا التقدير
فلا بد من حذف في تقديره امنوا ثم قاتلوا لا يصح العمل الا بعد ترك الاسلام فقبل حصول الاسلام وتعلق في
الاية احتمالان اخران احدهما ان الانسان اذا اراد ان يبذل هذه الحيوة الدنيا في سبيل الله حملت نفسه على تركها
من نفسه بسعادة الاخرة ليقدر على بذلها في سبيل الله بطيبة النفس وثانيهما انه تعالى بالقتال مقرونا بيان
فساد ما لاجله يترك الانسان القتال فان من ترك القتال فانما يتركه رغبة منه في الحيوة وذلك يوجب سعادة الاخرة
فكانه قيل له اشتغل بالقتال واترك ترجيح الفاني على الباقي وقال انهما كانا مثل الذين يشترون الحيوة الدنيا بالاخرة
انما رجحوا الحيوة الدنيا على الاخرة اذا كانت مقرونة بالسعادة والغبطة والكرامة واذا كان كذلك فليقاتلوا فانهم
بالمقاتلة يفوزون بالغبطة والكرامة في الدنيا لانهم بالمقاتلة يستولون على الاعداء ويفوزون بالاموال فعلم وجوه
حقوق ما ينال والله اعلم بمراده ثم قال تعالى ومن يقاتل في سبيل الله فيقتل او يغلب فسوف نؤتيه اجرا عظيما والمعلوم
والمعنى ان من يقاتل في سبيل الله فسواء صار مقتولا للكفار او صار غالبا للكفار له فسوف نؤتيه اجرا عظيما وهو
المنفعة الخالصة الدائمة المقرونة بالتعظيم ومعلوم انه لا واسطة بين هاتين الحالتين فاذا كان الاجر حاصلا
على كلا التقديرين لم يكن عمل اشرف من الجهاد وهذا يدل على ان المجاهد لا بد وان يوطن نفسه على انه لا بد من احد امرين
اما ان يقتله العدو واما ان يغلب العدو ويقهره فانه اذا عزم على ذلك لم يعرض الخصم ولم يحجم عن المحاربة فاما اذا دخل
لا على هذا العزم فما اسرع ما يقع في الفرار فهذا معنى ما ذكره الله تعالى من التقسيم في قوله فيقتل او يغلب قوله تعالى
وما لكم لا تقاتلون في سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان واعلم انه تعالى كثر كلامه في القتال
فضائله ذلك تركيبا لا نعلم من اسرار الجهاد وفيه مسائل المسئلة الاولى قوله وما لكم لا تقاتلون على الجهاد وا
ومعناه انه لا عذر لكم في ترك المقاتلة وقد بلغ حال المستضعفين من الرجال والنساء والولدان من المسلمين الى ما

بلغ في الضعف نهاية احث شديد على القتال وبيان العلة التي بها صار القتال واجبا وهو ما في القتال من تخليص
هؤلاء المؤمنين من ايدي الكفرة لان هذا يجري مجرى فكاك الاسير المسئلة الثانية قالت المعتزلة قوله وما لكم لا تقاتلون في
سبيل الله انكار عليهم في ترك القتال وبيان انه لا عذر لهم البتة في تركه ولو كان فعل العبد بخلق الله لبطل
هذا الكلام لان من اعظم العذر ان ما خلقه وما اراده وما قضى به وجوابه ما تقدم المسئلة الثالثة اتفقوا على ان
قوله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان قوم من المسلمين بقوا بمكة وعجزوا عن الهجرة الى المدينة وكانوا
يلقون من كفار مكة اذى شديدا قال ابن عباس كنت انا وامي من المستضعفين من النساء المسئلة الرابعة الولدان
جمع الولد ونظيره مما جاء على فعل وفعلان نحو خرب وخربان وورك وورك وكذلك ولد وولدان قال صاحب الكشاف
ويجوز ان يراد بالرجال والنساء الاحرار والحرائر وبالولدان العبيد والاماء لان العبد والامة يقال لهما الوليد والوليدة
وجمعهما الولدان والولائد الا انه جعل ههنا الولدان جمعا للذكور والاناث تغليبا للذكور على الاناث كما يقال
الاباء والاخوة المسئلة الخامسة انما ذكر الله الولدان مبالغة في تشنيع ظلمهم حيث بلغ اذاهم الولدان غير المكلفين
ارغاما لابائهم وامهاتهم ومبغضة لمكانهم وكان المستضعفين كانوا يشركون صبيانهم في دعائهم استنزالا
لرحمة الله بدعاء صغارهم الذين لم يذنبوا كما وردت السنة باخراجهم في الاستسقاء ثم حكى تعالى عن هؤلاء المستضعفين
انهم كانوا الذين يقولون ربنا اخرجنا من هذه القرية الظالم اهلها واجعل لنا من لدنك نصيرا وفيه مسائل المسئلة
الاولى اجمعوا على ان المراد من هذه القرية الظالم اهلها مكة وكون اهلها موصوفين بالظلم يحتمل ان يكون لانهم
كانوا مشركين قال تعالى ان الشرك لظلم عظيم وان يكون لاجل انهم كانوا يؤذون المسلمين ويوصلون اليهم انواع المكاره المسئلة
الثانية لقائل ان يقول القرية مؤنثة وقوله الظالم اهلها صفة القرية فلذلك حقه وكان ينبغي ان يقال
الظالمة اهلها وجوابه ان النحويين يسمون مثل هذه الصفة الصفة المشبهة باسم الفاعل والاصل في هذا الباب
انك اذا ادخلت الالف واللام في الاخر اجريته على الاول في تذكيره وتانيثه نحو قولك مررت بامراة حسنة الزوج
كريمة الاب ومررت برجل جميل الجارية واذا لم يدخل الالف واللام في الاخر جعلته على الثاني في التذكير والتانيث
كقولك مررت بامراة كريم ابوها ومن هذا قوله تعالى من هذه القرية الظالم اهلها ولو دخلت الالف واللام
على الاهل لقلت من هذه القرية الظالمة الاهل وانما جاز ان يكون الظالم نعتا للقرية لانه صفة الاهل والاهل
منسوبون الى القرية وهذا القدر كاف في صحة الوصف كقولك مررت برجل نائم ابوه في صحة الوصف لان المقصود
من الوصف التخصيص والتمييز وهذا المقصود حاصل من مثل هذا الوصف المسئلة الثالثة في قوله تعالى واجعل لنا
من لدنك وليا واجعل لنا من لدنك نصيرا قولان قال ابن عباس يريد ول علينا رجلا من المؤمنين يوالينا
ويقوم بمصالحنا ويحفظ علينا ديننا وشرعنا فاستجاب الله دعاءهم لانه عليه السلام لما فتح مكة جعل عتاب بن اسيد

اميرا لهم

اميرا لهم فكان الولي هو الرسول وكان النصير عتاب بن اسيد وكان عتاب ينصف الضعيف من القوي والذليل من العزيز
الثاني ان المراد من الاية واجعل لنا من لدنك ولاية ونصرة والحاصل كن انت لنا وليا وناصرا قوله تعالى الذين امنوا يقاتلون
في سبيل الله والذين كفروا يقاتلون في سبيل الطاغوت فقاتلوا اولياء الشيطان ان كيد الشيطان كان ضعيفا اعلم انه
تعالى لما بين وجوب الجهاد بين انه لا عبرة بصورة الجهاد بل العبرة بالقصد والداعي فالمؤمنون يقاتلون لغرض
نصرة دين الله واعلاء كلمته والكافرون يقاتلون في سبيل الطاغوت وهذه الاية كالدلالة على ان كل من كان غرضه
في فعله رضا غير الله فهو في سبيل الطاغوت لانه تعالى لما ذكر هذه القسمة وهي ان القتال اما ان يكون في سبيل الله
او في سبيل الطاغوت وجب ان يكون ما سوى الله طاغوتا ثم انه تعالى امر المقاتلين في سبيل الله ان يقاتلوا اولياء الشيطان
وبين ان كيد الشيطان كان ضعيفا لان الله تعالى ينصر اولياءه والشيطان ينصر اولياءه ولا شك ان نصرة الشيطان
لاوليائه اضعف من نصرة الله لاوليائه الا ترى ان اهل الخير والدين يبقى ذكرهم الجميل على وجه الدهر وان كانوا حال حياتهم
في غاية الفقر والذلة واما الملوك والجبابرة فاذا ماتوا انقرض اثرهم ولا يبقى في الدنيا رسمهم ولا ظلمهم والكيد السعي في
فساد الحال على الاحتيال يقال كاده يكيده اذا سعى في ايقاع الضرر على جهة الحيلة عليه وفائدة ادخال كان في قوله
كان ضعيفا التاكيد لضعفه يعني انه كان موصوفا بالضعف والذلة قوله تعالى الم تر الى الذين قيل لهم كفوا ايديكم
واقيموا الصلاة واتوا الزكاة فلما كتب عليهم القتال اذا فريق منهم يخشون الناس كخشية الله او اشد خشية فيه مسائل
المسئلة الاولى هذه الاية صفة للمؤمنين او للمنافقين فيه قولان الاول ان الاية نزلت في المؤمنين قال الكلبي نزلت في عبد
الرحمن بن عوف والمقداد وقدامة بن مظعون وسعد بن ابي وقاص كانوا مع النبي قبل ان يهاجروا الى المدينة ويلقون
من المشركين اذى شديدا فيشكون ذلك الى الرسول ويقولون ائذن لنا في قتالهم ويقول لهم رسول الله كفوا ايديكم
فاني لم اومر بقتالهم واشتغلوا باقامة دينكم من الصلاة والزكاة فلما هاجر رسول الله الى المدينة وامروا بقتالهم
في وقعة بدر كرهه بعضهم فانزل الله هذه الاية واحتج الذاهبون الى هذا القول بان الذين يحتاج الرسول الى ان يقول لهم كفوا
عن القتال هم الراغبون في القتال وهم المؤمنون فدل هذا على ان هذه الاية نازلة في حق المؤمنين ويمكن الجواب عنه بان
المنافقين كانوا يظهرون من انفسهم انا مؤمنون وانا نريد قتال الكفار ومحاربتهم فلما امر الله بقتال الكفار اجم المنافقون
عنه وظهر منهم خلاف ما كانوا يقولون القول الثاني ان هذه الاية نازلة في حق المنافقين واحتج الذاهبون الى هذا القول بان الاية
مشتملة على امور تدل على انها مختصة بالمنافقين فالاول انه تعالى قال في صفتهم يخشون الناس كخشية الله او اشد
خشية ومعلوم ان هذا الوصف لا يليق الا بالمنافقين لان المؤمن لا يجوز ان يكون خوفه ازيد من خوفه من الخالق الثاني انه تعالى
حكى عنهم انهم قالوا ربنا لم كتبت علينا القتال والاعتراض على الله ليس الا من صفة الكفار والمنافقين والثالث انه
تعالى قال للرسول قل متاع الدنيا قليل والاخرة خير لمن اتقى وهذا الكلام انما يذكر مع من كانت رغبته في الدنيا اكثر من رغبته

في الامور وذلك من صفات المؤمنين واجاب القائلون بالقول الاول عن هذه الوجوه بحرف واحد وهو ان حب الحيوة والنفرة
عن القتل من لوازم الطباع فالخشية المذكورة في الاية محمولة على هذا المعنى وقولهم لم كتبت علينا القتال محمول على التمني لتخفيف التكليف
لا على وجه الانكار لايجاب الله وقوله تعالى قل متاع الدنيا قليل مذكور لا لانهم كانوا منكرين لذلك بل لاجل ان اسماع الله لهم
هذا الكلام مما يهون على القلب امر هذه الحيوة فحينئذ يزول عن قلبهم نفرة القتال وحب الحيوة ويقدمون على الجهاد بقلب قوي فهذا
ما في تقرير هذين القولين والاولى حمل الاية على المنافقين لانه تعالى ذكر بعد هذه الاية قوله وان تصبهم حسنة يقولوا هذه
من عند الله ولا شك ان هذا من كلام المنافقين فلما كانت هذه الاية التي نحن في تفسيرها معطوفة عليه فهي ايضا فيهم المسئلة الثانية
دلت الاية على ان ايجاب الصلوة والزكوة كان مقدما على ايجاب الجهاد وهذا الترتيب المطابق لما في العقول لان الصلوة عبارة
عن التعظيم لامر الله والزكوة عبارة عن الشفقة على خلق الله ولا شك انهما مقدمان على الجهاد المسئلة الثالثة قوله كخشية
الله في محل النصب على انه صفة المصدر محذوف والتقدير يخشون الناس خشية مثل خشية او اشد خشية الله وقوله
كخشية الله مضاف الى المفعول والفاعل محذوف المسئلة الرابعة قوله او اشد خشية يوهم الشك وذلك على علام الغيوب محال وفيه
وجوه من التاويل الاول المراد منه الابهام على المخاطب يعني انهم على احدى الصفتين من المساواة والشدة وذلك لان كل
خوفين فاحدهما بالنسبة الى الاخر اما ان يكون انقص او مساويا او ازيد فبين تعالى بهذه الاية ان خوفهم من الناس ليس
انقص من خوفهم من الله بل بقي ان يكون اما مساويا واما ازيد فهذا لا يوجب كونه تعالى شاكا فيه بل يوجب ابقاء الابهام في هذين
القسمين على المخاطب الثاني ان يكون او بمعنى الواو والتقدير يخشونهم كخشية الله واشد خشية وليس بين هذين القسمين
منافاة لان من هو اشد خشية فعنده من الخشية مثل خشية من الله وزيادة الثالث ان هذا نظير قوله تعالى وارسلناه
الى مائة الف او يزيدون يعني ان من يبصرهم يقول هذا الكلام فكذا هاهنا ثم قال تعالى وقالوا ربنا لم كتبت علينا القتال واعلم
ان هؤلاء القائلين ان كانوا مؤمنين فهم انما قالوا ذلك لا اعتراضا على الله لكن جزعا من الموت وحبا للحيوة وان كانوا منافقين
فمعلوم انهم كانوا منكرين لكون الرب تعالى كاتبا للقتال عليهم فقالوا ذلك على معنى انه تعالى كتب القتال علينا في
زعم الرسول وفي دعواه ثم قال لولا اخرتنا الى اجل قريب هذا كالعلة لكراهتهم لايجاب القتال عليهم اي هلا تركتنا حتى
نموت باجالنا ثم انه تعالى اجاب عن شبهتهم فقال قل متاع الدنيا قليل والاخرة خير لمن اتقى وانما قلنا ان الاخرة خير لوجوه
الاول ان نعم الدنيا قليلة ونعم الاخرة كثيرة الثاني ان نعم الدنيا منقطعة ونعم الاخرة مؤبدة الثالث ان نعم الدنيا
مشوبة بالغموم والهموم والمكاره ونعم الاخرة صافية عن الكدورات الرابع ان نعم الدنيا مشكوكة فان اعظم الناس
تنعما لا يعرف انه كيف يكون عاقبته في اليوم الثاني ونعم الاخرة يقينية وكل هذه الوجوه توجب رجحان الاخرة على
الدنيا الا ان هذه الخيرية انما تحصل للمؤمنين المتقين فلهذا ذكر تعالى هذا الشرط وهو قوله لمن اتقى وهذا هو المراد
من قوله الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر ثم قال تعالى ولا تظلمون فتيلا وفيه مسائل المسئلة الاولى قرا ابن كثير وحمزة

والكسائي

والكسائي يظلمون بالياء المنقطة من تحت على انه يرجع الى المذكورين في قوله الم تر الى الذين قيل لهم والباقون بالتاء المنقطة من فوق
على سبيل الخطاب بالتاء المنقطة من فوق ويقويه ما قبله وهو قوله قل متاع الدنيا قليل فان قوله قل يفيد الخطاب المسئلة الثانية
قالت المعتزلة الاية تدل على انهم يستحقون على طاعتهم الثواب والا لما تحقق اسم الظلم وتدل على انه تعالى يقبح منه
الظلم وان كنا نقطع بانه لا يفعل والا لما صح التمدح به المسئلة الثالثة قوله ولا يظلمون فتيلا اي لا ينقصون من ثواب
اعمالهم مثل فتيل النواة وهو ما تفتله بيدك ثم تلقيه احتقارا ثم عاد الكلام فيه قوله اينما تكونوا يدرككم الموت ولو
كنتم في بروج مشيدة والمقصود من هذا الكلام تبكيت من حكى عنهم انهم عند فرض القتال يخشون الناس كخشية الله او اشد
خشية وقالوا لم كتبت علينا القتال فقال تعالى اينما تكونوا يدرككم الموت فبين تعالى انه لا خلاص لهم من الموت والجهاد موت
مستعقب لسعادة الاخرة فاذا كان لا بد من الموت فبان يقع على وجه يكون مستعقبا للسعادة الابدية كان اولى من ان لا
يكون كذلك ونظير هذه الاية قوله قل لن ينفعكم الفرار ان فررتم من الموت او القتل والبروج في كلام العرب هو القصور
واصلها في اللغة من الظهور ومنه يقال تبرجت المرأة اذا اظهرت محاسنها والمشيدة المرفعة وقرئ مشيدة وقال صاحب
الكشاف مشيدة من شاد القصر اذا رفعه وطلاه بالشيد وهو الجص وقرا نعيم بن ميسرة بكسر الياء وصفا لها بفعل فاعلها
مجازا كما قالوا قصيدة شاعرة ثم قال تعالى وان تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله وان تصبهم سيئة يقولوا
هذه من عندك قل كل من عند الله اعلم انه تعالى حكى عن المنافقين كونهم متثاقلين عن الجهاد خائفين من الموت غير
راغبين في سعادة الاخرة حكى عنهم في هذه الاية خصلة اخرى قبيحة اقبح من الاولى في الظلم والجهل وهو ان هؤلاء الخائفين
من الموت المتثاقلين في الجهاد من عادتهم انهم ان جاهدوا وقاتلوا فان اصابوا راحة وغنيمة قالوا هذه من عند الله
وان اصابهم مكروه قالوا هذا من شؤم مصاحبة محمد وهذا يدل على غاية حمقهم وجهلهم وشدة عنادهم وفي الاية مسائل المسئلة الاولى
ذكروا في الحسنة والسيئة وجوها الاول انه لما كانت المدينة مملوءة من النعم وقت مقدم الرسول فلما ظهر عناد اليهود
ونفاق المنافقين امسك الله عنهم بعض الامساك كما جرت عادته في جميع الامم قال وما ارسلنا في قرية من نبي الا اخذنا اهلها
فعند هذا قال اليهود والمنافقون ما رأينا اعظم شؤما من هذا الرجل نقصت ثمارنا وغلت اسعارنا فقوله
ان تصبهم حسنة يعني الخصب ورخص السعر وتتابع الامطار قالوا هذا من شؤم محمد وهذا كقوله فاذا جاءتهم الحسنة
قالوا لنا هذه وان تصبهم سيئة يطيروا بموسى ومن معه وعن قوم صالح قالوا اطيرنا بك وبمن معك القول الثاني المراد من
الحسنة النصر على الاعداء والغنيمة ومن السيئة القتل والهزيمة قال القاضي القول الاول هو المعتبر لان اضافة
الخصب والغلاء وكثرة النعم وقلتها الى الله جائزة واما اضافة النصر والهزيمة الى الله فغير جائزة لان السيئة اذا كانت
بمعنى الهزيمة والقتل لم يجز اضافتها الى الله واقول القول كما قال على مذهبه اما على مذهبنا فالكل داخل في قضاء الله
وقدره المسئلة الثانية اعلم ان السيئة تقع على البلية والمعصية والحسنة تقع على النعمة والطاعة قال تعالى

وليس تام بالحسنات والسيئات لعلمهم بجعيره ان الحسنات يذهبن السيئات اذا عرفت هذا فنقول قوله وان تصبهم حسنة يفيد العموم في كل الحسنات وكذلك قوله وان تصبهم سيئة يفيد العموم في كل السيئات ثم قال بعده قل كل من عند الله فهذا تصريح بان جميع الحسنات والسيئات من الله ولما ثبت بما ذكرنا ان الطاعات والمعاصي داخلتان تحت اسم الحسنة والسيئة كانت الاية دالة على ان جميع الطاعات والمعاصي من الله وهو المطلوب فان قيل المراد هنا بالحسنة والسيئة ليس هو الطاعة والمعصية ويدل عليه وجوه الاول اتفاق الكل على ان هذه الاية نازلة في معنى الخصب فكانت مختصة بها الثاني ان الحسنة التي يراد بها الخير والطاعة لا يقال فيها اصابتني انما يقال اصبتها وليس في كلام العرب اصابت فلان حسنة بمعنى عمل خيرا او اصابته سيئة بمعنى عمل معصية فعلى هذا لو كان المراد ما ذكرتم لقال ان اصبتم حسنة الثالث لفظ الحسنة واقع بالاشتراك على الطاعة وعلى المنفعة وههنا اجمع المفسرون على ان المنفعة مرادة فيمتنع كون الطاعة مرادة ضرورة انه لا يجوز استعمال اللفظ المشترك في مفهوميه معا والجواب عن الاول انكم تسلمون ان خصوص السبب لا يقدح في عموم اللفظ والجواب عن الثاني انه يصح ان يقال اصابني توفيق من الله واصابه خذلان من الله ويكون مراده من ذلك التوفيق والخذلان تلك المعصية والجواب عن الثالث انه كلما كان مشتغلا به فهو حسنة وان كان مشتغلا به في الاخرة فهو الطاعة وان كان مشتغلا به في الدنيا فهو السعادة فاسم الحسنة بالنسبة الى هذين القسمين متواطئ لا الاشتراك فزال السؤال فثبت ان ظاهر الاية يدل على ما ذكرناه ومما يدل على ان المراد ليس الا ما ذكرنا ما ثبت في بداية العقول ان كل موجود فهو اما واجب لذاته او ممكن لذاته والواجب لذاته واحد وهو الله والممكن لذاته ان استغنى عن المؤثر لاستغنى لجاز ان العالم وحدوثه عن وجود الصانع وذلك يلزم نفي الصانع وان كان الممكن لذاته محتاجا الى المؤثر فهذا كان كل ما سوى الله مستند الى الله وهذا الحكم لا يختلف بان يكون ذلك الممكن ملكا او جمادا او فعلا للحيوان او صفة للنبات فان الحكم لاحتياج الممكن لذاته الى الواجب لذاته لا استغناء من كونه ممكنا كان الكل فيه على السوية وهذا برهان اوضح من قرص الشمس على ان الحق ما ذكرناه في هذه الاية وهو قوله قل كل من عند الله ثم قال تعالى فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا وفيه مسائل المسألة الاولى انه لما كانت الاشياء كلها بما سوى ما هو يستند الى الصانع الواجب الذي لحصناه في غاية الظهور والجلاء قال تعالى فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا وهذا يجري مجرى التعجب من عدم وقوفهم على هذا الكلام مع ظهوره قالت المعتزلة لو كانت هذه الاية دالة على ان حصول الفهم والمعرفة بتخليق الله لم يبق لهذا التعجب معنى البتة لان التعجب من عدم حصول هذه المعرفة من ان الله ما خلقها وما وجد هاهنا فبطل هذا التعجب بل لعل انه انما يحصل ايجاد العبد لا بايجاد الله واعلم ان هذا الكلام ليس الا التمسك بطريقة المدح والذم وقد ذكرنا انه معارضة بالعلم والداعي المسألة الثانية قالت المعتزلة احتج المفسرين على ان المراد من قوله لا يفقهون حديثا انهم لا يفقهون هذه الايات المذكورة في هذه المواضع وهذا يقتضي وصف القرآن بانه حديث والحديث فعيل بمعنى

مفعول فيلزم فيكون القرآن محدثا والجواب انه يعود ما ذكرنا القرآن اسم لهذه العبارات ولا نزاع في كونها محدثة المسألة الثالثة الفقه الفهم يقال اوتي فلان فقها في الدين اي فهما وفي الحديث لابن عباس اللهم فقهه في الدين اي فهمه تاويله ثم قال تعالى ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك قال ابو علي الجبائي قد ثبت ان لفظ السيئة تارة يقع على البلية والمحنة وتارة يقع على الذنب والمعصية ثم انه تعالى اضاف السيئة الى نفسه في الاية الاولى بقوله قل كل من عند الله واضافها في هذه الاية الى العبد بقوله وما اصابك من سيئة فمن نفسك فلا بد من التوفيق بين هاتين الايتين وازالة التناقض عنهما ولما كانت السيئة بمعنى البلاء والشدة مضافة الى الله وجب ان يكون السيئة بمعنى المعصية مضافة الى العبد حتى يزول التناقض بين هاتين الايتين المتجاورتين قال وقد حمل المنافقون انفسهم على تغيير الايتين وقالوا فمن نفسك تغييرا القرآن وسلكوا مسلك المرجئة في ادعاء التغيير في الاية فان قيل فلماذا فصل تعالى بين الحسنة والسيئة في هذه الاية فاضاف الحسنة التي هي الطاعة الى نفسه دون السيئة وكلاهما فعل العبد عندكم قلنا لان الحسنة وان كانت من فعل العبد فانما وصل اليها بتسهيله والطافه فصحت الاضافة اليه واما السيئة التي هي من فعل العبد فهي غير مضافة الى الله تعالى لا بانه فعلها ولا بانه رغب فيها فلا جرم انقطعت اضافة هذه السيئة من جميع الوجوه الى الله تعالى هذا منتهى كلام الرجل في هذا الموضع ونحن نقول هذه الاية دالة على ان الايمان حصل بتخليق الله والقوم صاروا محجوجين بالاية اما قلنا الاية دالة على ذلك لان الايمان حسنة وكل حسنة فمن الله اما قلنا ان الايمان حسنة لان الحسنة هي الغبطة الخالية عن جميع جهات القبح ولا شك ان الايمان كذلك فوجب ان يكون حسنة ولانهم اتفقوا على ان قوله ومن احسن قولا ممن دعا الى الله المراد به كلمة الشهادة وقيل في قوله ان الله يأمر بالعدل والاحسان هو قول لا اله الا الله فثبت ان الايمان حسنة واما قلنا ان كل حسنة من الله فلقوله تعالى ما اصابك من حسنة فمن الله وقوله ما اصابك من حسنة يفيد العموم في جميع الحسنات ثم حكم على كلها بانها من الله فلزم من هاتين المقدمتين ان الايمان حسنة وكل حسنة فمن الله فهذا القطع بان الايمان من الله فان قيل لم لا يجوز ان يكون المراد بكون الايمان من الله هو ان الله اقدره عليه وهداه الى معرفة حسنة والصعوبة قبيح ضده الذي هو الكفر قلنا جميع الشرائط مشتركة بالنسبة الى الايمان والكفر عندكم ثم ان العبد باختيار نفسه اوجد الايمان ولا مدخل للقدرة الله واعانته في نفس الايمان فكان الايمان منقطعا عن الله من كل الوجوه فكان هذا مناقضا لقوله ما اصابك من حسنة فمن الله فثبت دلالة الاية على ان الايمان من الله والخصوم لا يقولون به فصاروا محجوجين في هذه المسألة ثم انا نقول ان يقولوا ان الكفر ايضا من الله لثلاثة اوجه الاول انه كل من قال الايمان من الله قال الكفر ايضا من الله فالقول بان احدهما من الله دون الاخر يخالف الاجماع الامة الثاني انه لو قدر على تحصيل الكفر فالقدرة ايضا صالحة لايجاد الايمان او لا يكون فان كانت صالحة لايجاد الايمان ثم يعود القول في ان الايمان العبد منه وان لم يكن صالحة لايجاد الايمان فحين يكون القادر على الشيء غير قادر على ضده وذلك عندهم محال ولان على هذا التقدير يكون القدرة موجبة للمقدور وذلك يمنع من كونه قادرا عليه فثبت بهذا انه لما لم يكن الايمان منه وجب ان لا يكون الكفر منه الثالث انه لما لم

العبد موجد الايمان فبان لا يكون موجدا للكفر اولى وذلك لان المستقل بايجاد الشيء هو الذي يمكنه تحصيل مراده ولا ارى
في الدنيا عاقلا الا وهو يريد ان يكون الحاصل في قلبه هو الايمان والمعرفة والحق وان احدا من العقلاء لا يريد ان يكون الحاصل
في قلبه الجهل والضلال والخطاء فاذا كان العبد موجدا للافعال بنفسه وهو لا يقصد الا تحصيل الحق المطابق وجب ان لا
يحصل في قلبه الا الحق فاذا كان الايمان الذي هو مقصوده وقع بارادته لم يقع بايجاده فبان يكون الجهل الذي ما اراده
وما قصد تحصيله كان في غاية النفرة عنه والفرار عنه غير واقع بايجاده وتكوينه كان ذلك اولى فثبت ان الحاصل الا المشية
في ان الايمان واقع بقدرة العبد اشد من الشبهة في وقوع الكفر بقدرته فلما بين تعالى ان الايمان انه من الله ترك ذلك
الكفر لا بوجه الذي ذكرناه فهذا جملة الكلام في بيان دلالة الاية على مذهبنا اما نا احتج الجبائية على مذهبه في قوله
وما اصابكم من سيئة فمن نفسك عنه من وجوه الاول انه حكاية عن ابراهيم واذا مرضت فهو يشفين فاضاف المرض الى
نفسه والشفاء الى الله فلم يقدح ذلك في كونه تعالى خالقا للمرض والشفاء بل انما فصل بينهما رعاية للادب فكذا
للادب فكلهما وانه يقال يا مدبر السموات والارض ولا يقال يا مدبر القمل والذباب والخنافس الثاني ان اكثر المفسرين
قول ابراهيم هذا ربي انه ذكر هذا استفهاما على سبيل الانكار فانه قال هذا ربي فهاهنا ايضا كان من قبل الايمان
الذي وقع على وجه قد بينا انه ليس الا بقائه بل بالايمان فهذا الكفر الذي قصده وما اراده وما رضي به فيدخل
في العقل ان يقال انه وقع منا بينا ان الحسنة في هذه الاية يدخل فيها الايمان والسيئة يدخل فيها الكفر لها
القراءة من قرأ فمن نفسك فنقول ان صح انه قرأ بهذه الاية احد من الصحابة والتابعين فلا طعن فيه وان لم يصح ذلك
فالمراد ان من حمل الاية على انها وردت على سبيل الاستفهام على وجه الانكار ذكر تقرير الاستفهام على سبيل الانكار منا
الكلام الا ان اضاف السيئة وذلك كالمراد اليهم في معرض الاستفهام على سبيل الانكار كان المراد انها غير مضافة اليهم وذكر
هذا القائل قوله فمن نفسك لا على اعتقاد انه من القرآن بل لاجل انه يجري مجرى التفسير لقولنا انه استفهام على سبيل الانكار
وما يدل دلالة ظاهرة على ان المراد من هذه الايات اسناد جميع الاحوال الى الله تعالى قوله تعالى بعد هذه الاية وارسلناك للناس
رسولا يعني ليس لك الا الرسالة والتبليغ وقد فعلت ذلك وما قصرت وكفى بالله شهيدا على جدك وعدم تقصيرك في اداء الرسالة
وتبليغ الوحي فاما حصول الهداية فليس اليك بل الى الله ونظيره قوله تعالى ليس لك من الامر شيء وقوله انك لا تهدي من احببت
فهذا جملة ما خطر بالبال في هذه الاية والله اعلم باسرار كلامه ثم انه تعالى لما ذكر ما الذي نقلناه فقال من يطع الرسول
فقد اطاع الله ومن تولى فما ارسلناك عليهم حفيظا والمعنى ان من اطاع الرسول لكونه رسول الله مبلغا الى الخلق احكام
الله فهو في الحقيقة ما اطاع الا الله وذلك في الحقيقة لا يكون الا بتوفيق الله ومن تولى فما ارسلناك عليهم حفيظا فان من اراه
الله الرشد واضله عن الطريق فان احدا من الخلق لا يقدر على ارشاده واضلاله فما ومن ازاغ الله قلبه عن نور الهداية قطع بانه لا
كما ذكرنا فانك ترى الدليل الواحد يعرض على شخصين فيحصل بالحدس لاحدهما زيادة ايمانا على ايمانه عند سماعه ولا يحصل للآخر الا زيادة كفرا

عاكذ

على كفره عند سماعه ولان المحب لذلك الكلام اذا دام يخرج عن قلبه بغضه لذلك الكلام واعتقاده فساده ولم يقدر على
ثم نقلها ايام القلب المحب مبغضا والمبغض محبا فمن تامل البرهان القاطع الذي ذكرناه في انه لا بد من اسناد جميع الممكنات
الى الواجب الوجود ثم استعان بهذه الاستقراءات التي ذكرناها ثم قطع بان الكل بقضاء الله فليحصل له نعمة من اول الى الاخر
على انه لا يحصل الهداية الا بخلق الله تعالى ومن حرمه الله عن هذه الدلائل ومنع من مثل هذه الاستقراءات ولا يحصل
في قلبه هذه الاعتقادات فرحمة الله بحيث لا بد له ان الله يضله منه ونسعده بفضله في الايمان والمسائل المسألة الاولى قوله من يطع الرسول
فقد اطاع الله من اقوى الدلائل على انه معصوم في جميع الاوامر والنواهي وفي كل ما يبلغه الى الخلق لانه لو اخطأ في شيء منها
لم يكن طاعته طاعة الله وايضا وجب ان يكون معصوما في جميع افعاله لانه تعالى امر بمتابعته في قوله فاتبعوه والمتابعة
عبارة عن الاتيان بمثل فعل الغير لاجل ان ذلك الغير فعله فكان الاتي بمثل ذلك الفعل مطيعا لله في قوله فاتبعوه فثبت
ان الانقياد له في جميع افعاله الا ما خصه الدليل طاعة لله وانقيادا لحكم الله المسألة الثانية قال الشافعي في
كتاب الرسالة في باب فرض طاعة الرسول ان قوله من يطع الرسول فقد اطاع الله يدل على ان كل تكليف كلف الله
به في باب الوضوء والصلوة والزكوة والصوم والحج وسائر الابواب في القرآن ولم يكن ذلك التكليف مبينا في القرآن
ثم لا سبيل لنا الى القيام بتلك التكاليف الا ببيان الرسول واذا كان الامر كذلك لزم القول بان طاعة الرسول
هذا معنى كلام الشافعي المسألة الثالثة قوله من يطع الرسول فقد اطاع الله يدل على انه لا طاعة الا لله وذلك لان
طاعة الرسول لكونه رسولا فيما هو فيه رسول لا يكون الا طاعة فكانت الاية دالة على انه لا طاعة لاحد الا لله
الا الله تعالى قال مقاتل في هذه الاية ان النبي كان يقول من احبني فقد احب الله ومن اطاعني فقد اطاع الله
فقال المنافقون لقد قارف هذا الرجل الشرك فهو ينهى ان يعبد غير الله ويريد ان نتخذه ربا كما اتخذت النصارى
عيسى فانزل الله هذه الاية واعلم انا بينا كيفية دلالة الاية على انه لا طاعة للرسول البتة وانما الطاعة لله
اما قوله ومن تولى فما ارسلناك عليهم حفيظا ففيه قولان احدهما ان المراد من التولي هو التولي بالقلب يعني يا محمد
حكم على الظواهر اما البواطن فلا تتعرض لها والثاني ان المراد به التولي بالظاهر يعني فلا عليك فان قوله فما ارسلناك
على انا حفيظا ذلك الاول معناه فلا ينبغي ان تغتم بسبب ذلك التولي وان تحزن فما ارسلناك لتحفظ الناس عن
المعاصي والسبب في ذلك انه كان يشتد حزنه بسبب كفرهم واعراضهم فالله تعالى ذكر هذا الكلام تسلية له عن ذلك الحزن
الثاني ان المعنى فما ارسلناك لتشتغل بزجرهم عن ذلك التولي وهو كقوله لا اكراه في الدين ثم نسخ هذا بعده باية
الجهاد ثم قال تعالى ويقولون طاعة يعني يقولون اذا امرتهم بشيء طاعة بالرفع اي امرنا وشأننا طاعة ويجوز النصب
بمعنى اطعناك طاعة وهذا كما اذا قال الرجل المطيع المنقاد سمعا وطاعة وسمع وطاعة قال سيبويه سمعت من العرب
الموثوق بهم يقال له كيف اصبحت فيقول حمد الله وثناء عليه كانه قال امري وشأني حمد الله واعلم ان النصب

يدل على مجرد الفعل وأما الرفع فعلى فإنه يدل على ثبات الطاعات واستقرارها فإذا برزوا من عندك بيت طائفة منهم
غير الذي تقول وفيه مسائل المسألة الأولى قال الزجاج كل أمر يفكر فيه كثيرا ويتأمل في مصلحته ومفاسده كثيرا قيل هذا أمر
مبيت قال تعالى إذ يبيتون ما لا يرضى من القول وفي اشتقاقه وجهان الأول أن أصلح الأوقات للفكر أن يجلس الإنسان في
الليل فهناك يكون الخاطر أصفى والشواغل أقل فلما كان الغالب أن الإنسان وقت الليل يكون في البيت والغالب أنه
إنما يستقصي في الأفكار في الليل لا جرم سمي الفكر المستقصى مبيتا الثاني قال الأخفش إذا أرادوا قرض الشعر بالغوا
في التفكر فيه فسموا الفكر المستقصى بالتبييت في تقدير ثبوت الشعر المسألة الثانية أنه تعالى خص طائفة من جملة
المبيتين وفي هذا التخصيص وجهان أحدهما أنه تعالى ذكر من علم أنه يبقى على كفره ونفاقه فأما من علم تعالى أنه
يرجع عن ذلك فإنه لم يذكرهم الثاني أن هذه الطائفة كانوا قد أسهروا ليلهم في التبييت وغيرهم سمعوا وسكتوا
فلا جرم لم يذكروا المسألة الثالثة قرأ أبو عمرو وحمزة بيت طائفة بإدغام التاء والباقون بالإظهار أما من أدغم
فلوجهين الأول قال الفراء جزموا لكثرة الحركات فلما سكنت التاء أدغمت في الطاء الثاني أن الطاء والدال والتاء
من حيز واحد فالتقارب الذي بينهما يجري مجرى الأمثال في الإدغام ومما يحسن هذا الإدغام أن الطاء تزيد على التاء
بالإطباق فحسن الإدغام لأن الأنقص يدغم في الأزيد وأما من لم يدغم فعلته أنهما حرفان من مخرجين فكانا منفصلين فوجب
إبقاء كل واحد منهما على حاله المسألة الرابعة قال بيت بالتذكير ولم يقل بيتت بالتأنيث لأن تأنيث الطائفة
[illegible] وفي تبييت خلاف ما قالت وما أمرت به أو خلاف ما قالت وما ضمنت من الطاعة لأنهم أبطنوا الرد لا
القبول والعصيان لا الطاعة ثم قال تعالى والله يكتب ما يبيتون وذكر الزجاج فيه وجهين أحدهما أن معناه
ينزل إليك في كتابه والثاني يكتب ذلك في صحائف أعمالهم ليجازوا به ثم قال تعالى فأعرض عنهم والمعنى لا تهتك
سترهم وتوكل على الله وكفى بالله وكيلا أي اعتمد عليه وكفى بالله وكيلا لمن توكل عليه قال المفسرون كان الأمر بالإعراض (وتوكل على الله)
عن المنافقين في ابتداء الإسلام ثم نسخ ذلك بقوله جاهد الكفار والمنافقين وهذا الكلام فيه نظر لأن الأمر بالعفو
بالصفح مطلق فلا يفيد إلا المرة الواحدة فيكون وروده بالأمر بالجهاد لا يكون ناسخا قوله تعالى أفلا يتدبرون
القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا اعلم أنه تعالى لما حكى عن المنافقين أنواع مكرهم وكيدهم
وكان كل ذلك لأجل أنهم ما كانوا يعتقدون كونه محقا في ادعاء الرسالة صادقا فيه بل كانوا يعتقدون كونه مبطلا
في ادعاء الرسالة صادقا فيه بل كانوا يعتقدون أنه مفتر فيه فلا جرم أمرهم الله بأن ينظروا ويتفكروا في الدلائل
الدالة على صحة نبوته فقال أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا فاحتج
تعالى بالقرآن على صحة نبوته وفي الآية مسائل المسألة الأولى التدبر عبارة عن النظر في عواقب الأمور وأدبارها
ومنه قوله تعالى لا تدابروا وأعجاز أمور تدبرت في صدورها ويقال في فصيح الكلام لو استقبلت من أمري ما استدبرت

أي لو عرفت

أي لو عرفت في صدره ما عرفت في عاقبته المسألة الثانية دلت الآية على أنه احتج بالقرآن على صحة نبوته إذ لو لم يدل
الآية على ذلك لم يبق لها تعلق بما قبلها البتة والعلماء قالوا دلالة القرآن على صدق محمد من ثلاثة أوجه أحدها فصاحته وثانيها
اشتماله على الأخبار عن الغيوب وثالثها سلامته عن الاختلاف وهذا هو المذكور في هذه الآية ثم القائلون بهذا
القول ذكروا في تفسير سلامته عن الاختلاف ثلاثة أوجه الأول قال أبو بكر الأصم معناه أن هؤلاء المنافقين كانوا يتواطؤون
في السر على أنواع كثيرة من المكر والكيد والله تعالى كان يطلع الرسول على تلك الأحوال حالا فحالا ويخبره عنها على سبيل
التفصيل وما كانوا يجدون في كل ذلك إلا الصدق فقيل لهم إن ذلك لو لم يحصل
بإخبار الله وإلا لما اطرد الصدق فيه ولظهر في قول محمد أنواع الاختلاف والتفاوت فلما لم يظهر ذلك علمنا أن ذلك ليس
إلا بإعلام الله تعالى الثاني وهو الذي ذهب إليه أكثر المتكلمين أن المراد منه أن القرآن كتاب كبير وهو مشتمل على أنواع
كثيرة من العلوم فلو كان ذلك من عند غير الله لوقع فيه أنواع من الكلمات المتناقضة لأن الكتاب الطويل
لا ينفك عن ذلك ولما لم يوجد فيه ذلك علمنا أنه ليس من عند غير الله فإن قيل أليس أن قوله وجوه يومئذ ناظرة إلى ربها ناظرة
متناقض لقوله لا تدركه الأبصار وقوله قل كل من عند الله وغيره من الآيات الدالة على الجبر كالمناقض لآيات القدر
وقوله فوربك لنسألنهم أجمعين كقوله فيومئذ لا يسأل عن ذنبه إنس ولا جان قلنا قد شرحنا في هذا التفسير أنه
لا منافاة ولا مناقضة بين شيء منها البتة الثالث في تفسير قوله القرآن سليم عن الاختلاف ما ذكره أبو مسلم
الأصفهاني فقد هو المراد منه الاختلاف في رتبة الفصاحة حتى لا يكون في جملته ما يعد في الكلام الركيك بل بقيت الفصاحة
فيه من أوله إلى آخره على نهج واحد ومن يكون بعضه قويا متينا وبعضه سخيفا نازلا ولما لم يكن القرآن كذلك
علمنا أنه معجز من عند الله وضرب القاضي لهذا مثلا فقال الواحد منا لا يمكنه أن يكتب الطوامير الطويلة بحيث
لا يقع في شيء من ذلك الخط خلل ولا نقصان حتى لو رأينا الطوامير الطويلة مصونة عن مثل هذا الخلل والنقصان
كانت معدودة في المعجزات فكذا هاهنا المسألة الثالثة دلت الآية على وجوب النظر والاستدلال وعلى القول
بفساد التقليد لأنه تعالى أمر المنافقين بالاستدلال بهذا الدليل على صحة نبوته وإذا كان لا بد في معرفة النبوة
من الاستدلال فبأن يحتاج في معرفة ذات الله وصفاته إلى الاستدلال كان أولى المسألة الرابعة قال أبو علي الجبائي
دلت الآية على أن أفعال العباد غير مخلوقة لله لأن قوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا
وهذا يقتضي أن فعل العبد لا ينفك عن الاختلاف والتفاوت وفعل الله بعيد وإذا كان فعل العبد لا ينفك
عن التفاوت وفعل الله لا يوجد فيه التفاوت بقوله تعالى ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت فهذا يقتضي
أن فعل العبد لا يكون فعل الله والجواب أن قوله ما ترى في خلق الرحمن فمعناه نفي التفاوت في أنه يقع على وفق
مشيئته بخلاف غيره فإن فعل غيره لا يقع على وفق مشيئته على الإطلاق قوله تعالى وإذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف

أذاعوا به اعلم أنه تعالى حكى عن المنافقين نوعاً آخر من الأعمال الفاسدة وهو أنه إذا جاءهم الخبر بأمر من الأمن
من الأمور سواء كان ذلك الأمر من باب الأمن أو من باب الخوف أذاعوه وأفشوه وكان ذلك سبب الضرر من وجوه الأول أن مثل هذه
الإرجافات لا ينفك عن الكذب الكثير والثاني أنه إن كان ذلك الخبر في جانب الأمن زادوا فيه زيادات كثيرة فإذا لم توجد تلك
الزيادات أورث ذلك شبهة للضعفاء في صدق الرسول لأن المنافقين كانوا يروون تلك الإرجافات عن الرسول وإن
كان ذلك في جانب الخوف تشوش الأمر بسببه على ضعفاء المسلمين ووقعوا عنده في الحيرة والاضطراب فكانت تلك الإرجافات سبباً
للفتنة من هذا الوجه الثالث وهو أن الإرجاف سبب لتوفير الدواعي على البحث الشديد والاستقصاء التام
وذلك سبب لظهور الأسرار وذلك مما لا يوافق مصلحة المدينة الرابع أن العداوة الشديدة كانت قائمة بين المسلمين
وبين الكفار وكان كل واحد من الفريقين في إعداد آلات الحرب وفي انتهاز الفرصة فيه فكل ما كان أمناً
لأحد الفريقين كان خوفاً للفريق الثاني فإن وقع خبر الأمن للمسلمين وحصول العسكر وآلات الحرب لهم أرجف المنافقون بذلك فوصل
الخبر في أسرع مدة إلى الكفار فأخذوا في التحصن من المسلمين وفي الاحتراز عن استيلائهم عليهم وإن وقع خبر الخوف للمسلمين
بالغوا في ذلك وزادوا فيه وألقوا الرعب في قلوب الضعفة والمساكين فظهر من هذا أن ذلك الإرجاف كان منشأ للفتن
والآفات من كل الوجوه ولما كان الأمر كذلك ذم الله تلك الإذاعة وذلك التشهير ومنعهم منه واعلم أن قوله أذاعوا
وأذاع به لغتان ثم قال ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم وفي الآية مسائل
المسألة الأولى في أولي الأمر قولان أحدهما إلى ذوي العلم والرأي منهم والثاني إلى أمراء السرايا وهؤلاء رجحوا هذا
القول على الأول قالوا لأن أولي الأمر الذين لهم أمر على الناس وأهل العلم ليس كذلك إنما الأمراء هم الموصوفون
بأن لهم أمراً على الناس وأجيب عنه بأن العلماء إذا كانوا عالمين بأوامر الله تعالى ونواهيه وكان يجب على غيرهم قبول
قولهم فيها لم يبعد أن يسموا أولي الأمر من هذا الوجه والدليل عليه قوله تعالى ليتفقهوا في الدين ولينذروا
قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون فأوجب الحذر بإنذارهم وألزم المنذرين قبول قولهم فجاز لهذا المعنى
إطلاق اسم أولي الأمر عليهم المسألة الثانية الاستنباط في اللغة الاستخراج يقال استنبط الفقيه إذا استخرج الفقه الباطن
باجتهاده وفهمه وأصله من النبط وهو الماء الذي يخرج من البئر أول ما يحفر والنبط إنما سموا نبطاً
لاستنباطهم الماء من الأرض المسألة الثالثة في قوله الذين يستنبطونه منهم قولان الأول أنهم أولئك هم المنافقون
المذيعون والتقدير ولو أن هؤلاء المنافقين المذيعين ردوا أمر الأمن والخوف إلى الرسول وإلى أولي الأمر وطلبوا معرفة
الحال فيه من جهتهم لعلمه الذين يستنبطونه وهم هؤلاء المنافقون المذيعون منهم أي من جانب الرسول ومن جانب أولي
الأمر القول الثاني أنهم طائفة من أولي الأمر والتقدير ولو أن المنافقين ردوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر لكان علمه حاصلاً
عند من يستنبط هذه الوقائع من أولي الأمر وذلك لأن أولي الأمر فريقان بعضهم من يكون مستنبطاً وبعضهم من لا يكون

كذلك

كذلك فقوله منهم يعني لعلمه الذين يستنبطون المخفيات من طوائف أولي الأمر فإن قيل إذا كان الذين أمرهم الله برد هذه
الأخبار إلى الرسول وإلى أولي الأمر هم المنافقون فكيف جعل أولي الأمر منهم في قوله وأولي الأمر منهم قلنا إنما جعل أولي
الأمر منهم على حسب الظاهر لأن المنافقين يظهرون من أنفسهم أنهم يؤمنون ونظيره قوله تعالى وإن منكم لمن ليبطئن وقوله
ما فعلوه إلا قليل منهم المسألة الرابعة دلت هذه الآية على أن القياس حجة في الشرع وذلك لأن قوله الذين يستنبطونه
منهم صفة لأولي الأمر منهم وقد أوجب الله على الذين يجيئهم أمر من الأمن أو الخوف أن يرجعوا في معرفته إليهم ولا يخلو إما أن
يرجعوا في معرفة هذه الوقائع مع حصول النص فيها أو لا مع حصول النص فيها والأول باطل لأن على هذا التقدير لا يبقى له
استنباط لأن من روى النص في واقعة لا يقال إنه استنبط الحكم فيها ولولا أن الاستنباط حجة وإلا لما أمر المكلف بذلك
فثبت أن الاستنباط حجة والقياس إما استنباط أو داخل فيه فوجب أن يكون حجة إذا ثبت هذا فنقول الآية دالة على
أمور أحدها أن في أحكام الحوادث ما لا يعرف بالنص بل بالاستنباط وثانيها أن الاستنباط حجة وثالثها أن العامي يجب عليه تقليد العلماء
في أحكام الحوادث ورابعها أن النبي كان مكلفاً باستنباط الأحكام لأنه تعالى أمر بالرد إلى الرسول وإلى أولي
الأمر ثم قال لعلمه الذين يستنبطونه منهم ولم يخصص أولي الأمر بذلك دون الرسول وذلك يوجب أن الرسول وأولي الأمر كلهم مكلفون
بالاستنباط فإن قيل لم لا يجوز أن يكون المراد منه المنافقون المذيعون على ما بينتم هذا القول في تفسير الآية سلمنا أن المراد بالذين
يستنبطونه منهم أولو الأمر لكن هذه الآية إنما نزلت في شأن الوقائع المتعلقة بالحروب والجهاد فثبت أن الرجوع إلى
الاستنباط جائز فيها فلم قلتم إنه جائز في الوقائع الشرعية فإن القسم الثاني على الأول كان ذلك إثباتاً للقياس
الشرعي بالقياس الشرعي وأنه لا يجوز سلمنا أن الاستنباط حجة في استخراج الأحكام من النصوص الخفية أو من تركيبات النصوص
أو المراد منه استخراج الأحكام من البراءة الأصلية أو مما ثبت بحكم العقل كما يقوله الأكثرون أن الأصل في المنافع الإباحة
وفي المضار الحرمة سلمنا أن القياس الشرعي داخل في الآية لكن بشرط أن يكون القياس مفيداً للعلم بدليل قوله تعالى
لعلمه الذين يستنبطونه منهم فأثبت العلم في هذه الآيات يحصل العلم من هذا الاستنباط ولا نزاع في مثل هذا القياس
إنما النزاع في القياس الذي يفيد الظن هل هو حجة في الشرع أم لا والجواب أما السؤال الأول فمدفوع لأنه لو كان
المراد بالذين يستنبطونه المنافقين لكان الأولى أن يقال ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلموه لأن عطف
المظهر على المضمر في قوله ولو ردوه مستنكر وأما السؤال الثاني فمدفوع من وجهين الأول أن قوله وإذا جاءهم أمر من الأمن
أو الخوف عام في كل ما يتعلق بسائر الوقائع الشرعية لأن الخوف والأمن حاصل في كل ما يتعلق بباب التكليف ثبت أنه ليس في الآية
ما يوجب تخصيصها بأمر الحروب الثاني هب أن الأمر كما ذكرتم لكن لما عرفنا أحكام الحروب بالقياس الشرعي ولما ثبت جوازه
وجب أن يجوز التمسك بالقياس الشرعي في سائر الوقائع لأنه لا قائل بالفرق إلا الروافض فإن من قال بالقياس في باب البيع
لا باب الكلام لم يلتفت إليه فكذا ههنا وأما السؤال الثالث فجوابه أن الاستنباط على النصوص الخفية على تركيبات

النصوص فجوابه ان كل ذلك لا يخرج عن كونه منصوصا وان التمسك بالنص لا يسمى استنباطا فان قيل لم لا يجوز حمله على التمسك بالبراءة
الاصلية قلنا ليس هذا استنباطا ابقاء لما كان على ما كان ومثل هذا لا يسمى استنباطا واما السؤال الرابع وهو قوله هذا
الاستنباط انما يحتاج بعد حصول العلم والقياس الشرعي لا يفيد العلم وذلك لان بعد ثبوت ان القياس حجة يقطع بانه متى غلب
على الظن ان حكم الله في الاصل معلل بكذا ثم غلب على الظن ان ذلك المعنى قائم في الفرع فهنا يحكم في الاصل وعند هذا الكلام
قطعنا بثبوت ذلك الحكم والثاني ان لفظ العلم قد يطلق ويراد به الظن قال عم اذا علمت مثل الشمس فاشهد شرط في
الشهادة تحصيل الظن واجمعوا على ان عند الظن يجوز الشهادة فثبت ان الظن قد يسمى بالعلم ثم قال تعالى ولولا
فضل الله عليكم ورحمته لقايل يقع لا بفضله ولا برحمته معلوم انه ممتنع فعند هذا اختلف المفسرون وذكروا وجوها
فقال بعضهم هذا الاستثناء راجع الى قوله اذاعوا به وقال قوم راجع الى قوله الذين يستنبطونه وقال اخرون انه راجع
الى قوله ولولا فضل الله عليكم واعلم ان الوجوه لا يمكن ان يزيد على هذه الثلثة لان الاية متضمنة للاخبار عن هذه الاحكام
الثلثة ويصح صرف الاستثناء الى كل واحد منها فثبت ان كل واحد من هذه الاقوال يحتمل اما القول الاول والتقدير
اذا جاءهم امر من الامن والخوف اذاعوا به الا قليلا فاخرج تعالى بعض المنافقين عن هذه الاذاعة كما اخرجهم في قوله
بيت طائفة منهم غير الذي تقول والقول الثاني الاستثناء عائد الى قوله لعلمه الذين يستنبطونه منهم الا قليلا قال
الفراء والمبرد القول الاول اولى لان ما يعلم بالاستنباط فالاقل يعلمه والاكثر يجهله وصرف الاستثناء الى ما ذكروه يقتضي
ضد ذلك قال الزجاج هذا غلط لانه ليس المراد من هذا الاستنباط شيئا يستخرج بنظر دقيق وفكر غامض انما هو استنباط خبر وانما
كان كذلك فالاكثرون يعرفونه انما البالغ في البلادة والجهالة هو الذي لا يعرفه ويمكن ان يرد كلام الزجاج انما يتم
لو حملنا الاستنباط على مجرد تعرف الاخبار والاراجيف واما اذا حملناه على الاستنباط في جميع الاحكام كما حققناه لان
بالدليل كان الحق ما ذكره الفراء والمبرد والقول الثالث انه متعلق بقوله ولولا فضل الله عليكم ورحمته [illegible] كان
حرف الاستثناء الى ما يليه ويتصل به اولى من صرفه الى الشيء البعيد عنه واعلم ان هذا القول لا يتمشى الا اذا فسرنا
الفضل والرحمة بشيء خاص وفيه وجهان الاول وهو قول جماعة من المفسرين ان المراد بفضل الله ورحمته في
هذه الاية انزال القران وبعثة محمد صلعم والتقدير ولولا بعثة محمد وانزال القران لاتبعتم الشيطان وكفرتم بالله
الا قليلا منكم فان ذلك القليل منكم كان ذلك القليل بتقدير عدم بعثة محمد ما كان يتبع الشيطان وما كفروا بالله وهم
مثل قس بن ساعدة وورقة بن نوفل وزيد بن عمرو بن نفيل وهم الذين كانوا مؤمنين بالله قبل بعثة محمد والوجه الثاني
ذكره ابو مسلم وهو ان المراد بفضل الله ورحمته في هذه الاية هو نصرته ومعونته اللذان تمناهما المنافقون بقوله
فافوز فوزا عظيما فبين تعالى انه لولا حصول النصر والظفر على سبيل التتابع لاتبعتم الشيطان وتركتم الدين الا قليلا منكم
وهم اهل البصائر النافذة والنيات القوية والعزائم المتمكنة من افاضل المؤمنين الذين يعلمون انه ليس من شرط كونه

حقا

حقا حصول الدولة في الدنيا فلا لاجل تاخر الفتح والظفر يدل على كونه حقا ولا لاجل انقطاع الفتح والظفر يدل على كونه باطلا بل المعول
على الدليل وهذا احسن الوجوه واقربها الى التحقيق المسئلة الثانية دلت الاية على ان الذين لم يتبعوا الشيطان فقد منعهم
الله منه بفضله ورحمته والا لما كان يصح وهذا يدل على فساد قول المعتزلة في انه يجب على الله رعاية الاصلح في الدين اجاب
الكعبي عنه بان فضل الله ورحمته عامان في حق الكل لكن المؤمنون انتفعوا به والكافرون لم ينتفعوا به فصح على سبيل المجاز
انه لم يحصل للكافرين من الله فضل ورحمة في الدين والجواب ان حمل اللفظ على المجاز خلاف الاصل قوله تعالى فقاتل في سبيل
الله اعلم انه تعالى لما امر بالجهاد ورغب فيه اشد الترغيب في الايات المتقدمة وذكر عن المنافقين قلة رغبتهم
في الجهاد وذكر عنهم شدة سعيهم في تثبيط المسلمين عن الجهاد عاد في هذه الاية الى الامر بالجهاد فقال فقاتل في سبيل
الله وفي الاية مسائل المسئلة الاولى الفاء في قوله فقاتل بماذا يتعلق فيه وجوه الاول انها جواب لقوله ومن يقاتل
في سبيل الله فيقتل او يغلب من طريق المعنى لانه يدل على معنى ان اردت الفوز فقاتل الثاني ان يكون متصلا بمعنى ما ذكر
من قصص المنافقين والمعنى ان اخلاق هؤلاء المنافقين كذا وكذا فلا تعتد بهم ولا تلتفت اليهم ولا الى اقوالهم
وقاتل المسئلة الثانية دلت الاية على ان الله تعالى امره بالجهاد ولو وحده قيل دعا الناس في بدر الصغرى الى الخروج وكان
كان ابو سفيان واعد رسول الله اللقاء فيها فكره بعض الناس ان يخرجوا فنزلت هذه الاية فخرج وما معه الا
سبعون رجلا لم يلتفت الى احد ولو لم يتبعه لخرج وحده المسئلة الثالثة دلت الاية على انه صلعم كان اشجع الخلق
واعرفهم بكيفية القتال لانه تعالى ما كان يامره بذلك الا وهو موصوف بهذه الصفات ولقد اقتدى به ابو بكر
حيث حاول الخروج وحده الى قتال مانعي الزكوة ومن علم ان الامر كله بيد الله وانه لا يحصل الامر الا بقضاء
الله سهل ذلك عليه ثم قال لا تكلف الا نفسك وفيه مسائل المسئلة الاولى قال صاحب الكشاف لا تكلف بالجزم على النهي
ولا نكلف بالنون وكسر اللام اي لا نكلف نحن الا نفسك وحدها المسئلة الثانية قال الواحدي انتصب قوله
نفسك على انه مفعول ما لم يسم فاعله المسئلة الثالثة دلت الاية على انه لو لم يساعده على القتال غيره لم يجز له التخلف
عن الجهاد البتة والمعنى لا تؤاخذ الا بفعلك دون فعل غيرك فاذا اديت فرضك لا تكلف بفرض غيرك واعلم ان الجهاد
في حق غير الرسول من فروض الكفايات فما لم يغلب على الظن انه يفيد لم يجب بخلاف الرسول فانه على ثقة من النصر والظفر
بدليل قوله والله يعصمك من الناس وبدليل قوله هاهنا عسى الله ان يكف باس الذين كفروا وعسى من الله جزم
فلزمه الجهاد وان كان وحده ثم قال وحرض المؤمنين والمعنى ان الواجب على الرسول انما هو الجهاد وتحريض
الناس على الجهاد فاذا اتى بهذين الامرين فقد خرج عن عهدة التكليف وليس عليه من كون غيره تاركا للجهاد شيء
ثم قال عسى الله ان يكف باس الذين كفروا وفيه مسائل المسئلة الاولى عسى حرف من حروف الترجي وفيه ترجي وطمع
وذلك على الله محال والجواب عنه ان عسى معناها معنى الاطماع اشكل وتعين وقال بعضهم اطماع الكريم ايجاب المسئلة

الثانية الكفل المثل والنصيب من الضرر والمكروه ويقال فلان عليه من فلان كفل من العذاب يعني ماسيلاً لكونه مكروهه مثل
تعالى فى نفير ناموا بالله فلا اجيبوا بايتنا فى المعترين صوا مهداه يكفيا بالذين كفروا وقد كف باسم فضلا
لابي سفيان وقال هذا امام يحلب وما كان معهم زادا الا السويق فترك الذي فعل ابي حازم الرسول ثم قال تعالى
وكان الله على كل شئ مقيتا وفيه قولان بقلاد اذا قيت مقيت يشكل غيره على كتابه مثله من قولهم كل الرجل
من الشئ اذا حبس عنه واثبته ويقال كل نبات من اليمين اذا غاب فلم يقدم عليه اذا عرفت هذا فنقول
الاية دالة على ان عذاب محتمل في الحال انه مثله وعذاب الله لا يقدر احد على التخلص منه وانه عذاب الله فيه لا يكون
الامر به واحد وعذاب لا يحصل بمثل الجميع الاجزاء والابعاض والبدن والله اعلم قوله تعالى من يشفع شفاعة حسنة
يكن له نصيب منها ومن يشفع شفاعة سيئة يكن له كفل منها وفيه مسائل المسئلة الاولى اعلم انه في تعلق هذه الاية
بما قبلها وجوه الاول ان الله امر الرسول بان يحرض الامة على الجهاد والجهاد من اعمال الحسنة والطاعات الشريفة
وكان تحريض النبي الامة على الجهاد تحريضا لهم على الفعل الحسن والطاعة الحسنة فبين تعالى في هذه الاية ان من
يشفع شفاعة حسنة يكن له نصيب منها والغرض منه بيان انه لما حرض على الجهاد فقد استحق بذلك التحريض اجرا
عظيما الثاني انه تعالى لما امره بتحريضهم على الجهاد ذكر انهم لو لم يقبلوا امره لم يرجع اليه من عصيانهم ونحوهم عيب
في هذه الاية انهم لو اطاعوا وقبلوا هذا التكليف رجع اليه من طاعتهم خير كثير فكانه تعالى قال للرسول حرضهم على
الجهاد فان لم يقبلوا قولك لم يكن لك من عصيانهم عتاب وان اطاعوا حصل لك من طاعتهم اعظم الثواب فهذا ترغيب من الله
لرسوله في ان يجتهد في تحريض الامة على الجهاد والسبب انه كان يرجع اليه عند طاعتهم اجر عظيم ولم يرجع عند معصيتهم شئ
من الوزر فاعلم انه مع بذل الجهد في ترغيبهم في الطاعة و ما ذكره ابن في المعصية فلاجرم لا يرجع اليه من معصيتهم وزر
الثالث يجوز ان يقال انه تعالى لما كان يرغبهم في القتال ويبالغ في تحريضهم عليه وكان بعض المنافقين يشفع الى النبي في ان
ياذن لبعضهم في التخلف عن الغزوة نهى الله عن مثل هذه الشفاعة وبين انها ان كانت وسيلة الى اقامة طاعة الله
فما اذا كانت وسيلة الى معصية كانت محرمة الرابع ان يكون محرضة بعض المؤمنين رغب في الجهاد والاانه
ما كان يجد اهبة الجهاد فصار غيره من المؤمنين شفيعا له الى مؤمن آخر ليعينه على الجهاد فكانت هذه الشفاعة سعيا
في اقامة طاعة فرغب الله في مثل هذه الشفاعة وعلى جميع الوجوه فالاية حسنة الاتصال بما قبلها المسئلة الثانية الشفاعة
ماخوذة من الشفع وهو ان يصير الانسان نفسه شفيعا لصاحب الحاجة حتى يجتمع معه على المسئلة فيها اذا سلم عليك
على لسان محمد وقال قل الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى وكل من هداه الله الى الايمان فقد اصطفاه كما قال
واورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه وسادسها امر محمدا بالسلام على سبيل التبعة
فقال واذا جاءك الذين يؤمنون باياتنا فقل سلام عليكم وسابعها امر محمد بالتسليم عليك فقال واذا حييتم بتحية فحيوا

باحسن منها او ردوها وثامنها سلام عليك على لسان ملك الموت قال الذين تتوفاهم الملائكة طيبين يقولون سلام
عليكم قال ابن مسعود يقول له ادا اراد ان يسلم السلام اخبرني الى شئنا قال اليك تاشتاق الجنات والحور العين
اليك فانه من البشارة يقول الملك الموت لا بد من هديتك ولا هدية من دون هديتك وتاسعها السلام
من الارواح الطاهرة المطهرة قال واما ان كان من اصحاب اليمين فسلام لك من اصحاب اليمين وعاشرها سلام عليك على لسان رضوان خازن
الجنة قال تعالى وسيق الذين اتقوا ربهم الى الجنة زمرا الى قوله وقال لهم خزنتها سلام عليكم طبتم الحادي عشر
اذا دخلوا الجنة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم بما صبرتم فنعم عقبى الدار الثاني عشر السلام من الله من غير واسطة
وهو قوله تحيتهم يوم يلقونه سلام وقوله سلام قولا من رب رحيم وعند ذلك يتلاشى سلام الكل لان المخلوق لا يبقى عنه
تجلي نور الخالق الوجه الثاني من الدلائل القرانية الدالة على فضيلة السلام انه تعالى وعد المحتاجين الى
السلام واكثر ما تمسه الحاجة اوقات ثلاث وقت الابتداء ووقت الموت ووقت البعث والله تعالى اكرم يحيى فقال وسلام عليه يوم ولد ويوم يموت ويوم يبعث حيا
بان وعد السلام في هذه الاوقات الثلاثة ان الله وملائكته يصلون على النبي يا ايها الذين امنوا صلوا عليه وسلموا تسليما
يروى في التفسير ان اليهود كانوا اذا دخلوا قالوا السام عليك فجعل الرسول لهذا المعنى يبعث اليه جبريل
دفعا لان كانت اليهود يقولون السلام عليك فنزل الله من عنده السلام عليك فانه ذكر قوله ان الله وملائكته
يصلون على النبي يا ايها الذين امنوا صلوا عليه وسلموا تسليما واما ما يدل من الاخبار على فضيلة السلام فما
نقل عن عبد الله بن سلام قال سمعت بقدوم الرسول دخلت في غمار الناس فاول ما سمعت منه قوله يا ايها الناس
افشوا السلام واطعموا الطعام وصلوا بالليل والناس نيام تدخلوا الجنة بسلام اما ما يدل على فضل السلام من جهة
العقول فوجوه الاول ان تحية النصارى وضع اليد على الفم وتحية اليهود بعضهم لبعض الاشارة بالاصابع وتحيتهم
المؤمنين السلام عليكم وتحية المجوس الانحناء وتحية العرب بعضهم لبعض ان يقولوا السلام عليكم ورحمة الله
وبركاته ولا شك ان هذه التحية اشرف التحيات واكرمها الثاني السلام مشعر بالسلامة عن الافات فلا شك ان
السعي في تحصيل الصون من الضرر اولى من السعي في تحصيل الصون من الضرر ولهذا السعي في تحصيل النفع الثالث
ان الوعد بالنفع يقدر الانسان على الوفاء به وقد لا يقدر اما الوعد بترك الضرر فانه يكون قادرا عليه لا محالة والسلام
يدل عليه فثبت بان السلام افضل انواع التحية المسئلة الثالثة ان من الناس من قال اذا دخل بيتا او مجلسا فيسلم
من الحاضرين واحتج عليه بوجوه الاول قوله تعالى فاذا دخلتم بيوتا فسلموا على اهلها وقوله عليه السلام افشوا السلام والامر للوجوب
الثاني ان من دخل على انسان كان كالطالب ثم الدخول لا يعلم انه يطلب الخير او الشر فاذا قال السلام عليك فقد بشره
بالسلامة وامنه من الخوف واذا الثالث ان الشريعة السلم واجب لان المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده فوجب ان
يكون السلام واجبا الثالث ان السلام من شعار اهل الاسلام واظهار شعار الاسلام واجب والثابت تهوا السلام

ستة وهو قول ابن عباس والنخعي اما الجواب عن السلام فقد اجمعوا على وجوبه ويدل عليه وجوه الاول قوله تعالى واذا
حييتم بتحية فحيوا باحسن منها او ردوها الثاني ان ترك الجواب اهانة والاهانة ضرر والضرر حرام المسئلة الرابعة
منتهى العرب في السلام ان يقال السلام عليكم ورحمة الله وبركاته بدليل ان هذا القدر وارد في التشهد واعلم
انه تعالى قال فحيوا باحسن منها او ردوها قال العلماء الاحسن هو ان المسلم اذا قال السلام عليكم زيد في جوابه الرحمة
وان ذكر السلام والرحمة في الابتداء زيد في جوابه البركة وان ذكر الثلاثة في الابتداء اعادها وروي ان المسلم
في الجواب جاء ان رجلا قال للرسول السلام عليكم يا رسول الله فقال وعليك ورحمة الله فقال اخر السلام عليك
ورحمة الله فقال وعليك السلام ورحمة الله وبركاته وجاء ثالث وقال السلام عليك ورحمة الله وبركاته فقال له وعليك فقال له
السلام وعليك فقال نقصتني فاين قول الله فحيوا باحسن منها فقال عليه السلام انك ما تركت لي فضلا فرددت
عليك ما ذكرت المسئلة الخامسة المبتدئ يقول السلام عليك والمجيب يقول وعليك السلام هذا هو الترتيب
الحسن الا فخطر ببالي فيه انه اذا قال السلام عليك كان الابتداء واقعا بذكر الله فاذا قال المجيب وعليكم السلام
كان الاختتام واقعا بذكر الله وهذا يطابق قوله هو الاول والاخر وايضا لما وقع الابتداء والاختتام بذكر الله فانه
سبحانه يكون ما في بينهما يصير مقبولا ببركته كما في قوله اقم الصلوة طرفي النهار وزلفا من الليل ان الحسنات يذهبن
السيئات فلو قال المبتدئ وعليكم السلام فقد خالف السنة لان ذلك للمجيب يقول وعليكم السلام
لان الاول لم يترك الاهتمام بذكر الله فهذا لا ينبغي ترك الاهتمام بذكر الله المسئلة السادسة انشاء قال عليكم
السلام انشاء قال السلام عليك قال في نوح اهبط بسلام منا وقال عن الخليل قال سلام عليك سأستغفر
لك ربي وقال في قصة لوط قالوا سلاما قال سلام وقال في يحيى وسلام عليه وقال قل الحمد لله وسلام على عباده
وقال عن الملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم وقال رب العزة سلام قولا من رب رحيم وقيل فقل سلام
عليكم واما الالف واللام فقوله عن موسى فارسل معنا بني اسرائيل ولا تعذبهم قد جئناك باية من ربك والسلام على من اتبع
الهدى وقال عن عيسى والسلام علي يوم ولدت الثالث وهو المعقود ان لفظ السلام بالالف واللام يدل على
اصل الماهية والتنكير يدل على الماهية مع وصف الكمال وكان هذا اولى المسئلة السابعة قال السنة
وان يسلم الراكب على الماشي وراكب الفرس على راكب الحمار والصغير على الكبير والاقل على الاكثر والقائم على القاعد
والمراد اما الراكب فبوجهين احدهما ان الراكب اكثر هيبة فسلامه يزيل الخوف والثاني ان التكبر اليق به
فامر بالابتداء بالسلام كسرا لذلك واما القائم فيسلم على القاعد فلانه هو الذي وصل اليه فلا بد وان يبتدئ
هذا الوصول بالخير المسئلة التاسعة السنة في السلام الجهر لانه اقوى في ايصال السرور في القلب المسئلة العاشرة من
المصافحة عند السلام عادة الرسول اذا تصافح المسلمان تحاتت ذنوبهما كما تحات ورق الشجر المسئلة الحادية عشر

قال ابو يوسف من قال لاخر اقرئ فلانا السلام وجب عليه ان يفعل المسئلة الثانية عشر اذا استقبلك رجل واحد فقل
سلام عليكم واقصد الرجل والملكين فانك اذا سلمت عليهما ردا السلام عليك ومن سلم الملك عليه فقد سلم من عذاب الله
المسئلة الثالثة عشر اذا دخلت بيتا خاليا فقل وفيه وجوه الاول انك تسلم على من فيه من مؤمني الجن والثاني انك تطلب
السلامة ببركة اسم السلام ممن في البيت من الشياطين المسئلة الرابعة عشر ان يكون المبتدئ بالسلام على الطهارة وكذا
المجيب روي ان رجلا سلم على رسول الله وهو كان في قضاء الحاجة فقام وتيمم ثم رد الجواب المسئلة الخامسة عشر اذا التقى
اثنان يبتدئ بالسلام اظهارا للتواضع المسئلة السادسة عشر لنذكر المواضع التي لا يسلم فيها وهي ثمانية
الاول روي ان النبي قال لا تبتدئوا اليهود بالسلام وعن ابي حنيفة انه قال لا ابتدئ بسلام في كتاب الى غير
وعن ابي يوسف لا تسلم عليهم ولا تصافحهم واذا دخلت فقل السلام على من اتبع الهدى ورخص بعض العلماء في ابتداء
السلام عليهم اذا دعت الى ذلك حاجة اما اذا سلموا علينا فقال اكثر العلماء ينبغي ان يقال وعليك مكان النبي يقول
عليكم لحديث السنة لانه مر يهودي فقال السام عليكم فقال وعليكم السلام فهل يجوز ذكر الرحمة فيه قال الحسن
يجوز ان يقال للكافر عليكم السلام لكن لا يقال ورحمة الله لانها استغفار وعن الشعبي انه قال لنصراني
وعليك السلام ورحمة الله فقيل له فيه فقال اليس في رحمة الله يعيش الثاني اذا دخل الجمعة واما الخطيب فلا ينبغي
ان يسلم لاشتغال الناس بالاستماع فان سلم ورد بعضهم فلا باس ولو اقتصروا على الاشارة كان احسن الثالث
من دخل الحمام ورأى الناس متزرين سلم عليهم وان لم يكونوا متزرين لم يسلم عليهم الرابع الاولى ترك السلام على
القارئ لاشتغاله بالجواب يقطع عليه التلاوة وكذا القول فيمن يشتغل برواية الحديث ومذاكرة العلم
الخامس لا يسلم على المشتغل بالاذان والاقامة للعلة التي ذكرناها السادس قال ابو يوسف لا يسلم على لاعب النرد
ولا على المغني ومطير الحمام في معناه كل من كان مشتغلا بنوع معصية السابع لا يسلم على من كان مشتغلا بقضاء الحاجة
مر على الرسول وهو يبول فتيمم ثم رد الجواب وقال لولا اني خشيت ان يقول سلمت عليه فلم يرد الجواب والا لما اجبتك
اذا رايتني على هذه الحالة فلا تسلم علي فانك ان سلمت لم ارد الثامن اذا دخل الرجل بيته على امرأته فان حضرت اجنبية
هناك لم يسلم عليها المسئلة السابعة عشر في احكام الجواب وهي ثمانية الاول رد الجواب واجب بقوله تعالى واذا حييتم
بتحية فحيوا باحسن منها او ردوها ولان ترك الجواب اضرار والاضرار حرام وعن ابن عباس ما من رجل يمر على قوم مسلمين فيسلم
عليهم ولا يردون عليه الا نزع عنهم روح القدس وردت عليه الملائكة الثاني رد الجواب فرض على الكفاية فاذا قام به البعض
سقط عن الباقين والاولى للكل ان يذكروا الجواب اظهارا للاكرام ومبالغة الثالث انه واجب على الفور فان
اخره لغير عذر حتى انقضى الوقت فان اجاب بعد فوت الوقت كان ذلك ابتداء السلام لا جوابا الرابع اذا ورد عليه سلام
في كتاب فجوابه بالكتابة ايضا واجب لقوله واذا حييتم بتحية فحيوا باحسن منها او ردوها الخامس اذا قال السلام عليكم

فالجواب ان يقول وعليكم السلام لان السنة ان ترتيل فيه الرحمة والبركة ليدخل تحت قوله فحيوا باحسن اما اذا قال
السلام عليكم ورحمة الله وبركاته فظاهر الاية يقتضي انه لا يجوز الاقتصار على مجرد قوله وعليكم وعليكم السلام السادسة
روي ان ابا حنيفة رحمه الله كان لا يجهر بالرد يعني الجهر الكثير السابعة ان سلمت المراة الاجنبية عليه وكان يخاف في رد الجواب تهمة او
فتنة لم يجب الرد بل الاولى ان لا يفعل الثامنة حيث قلنا انه لا يسلم فلو سلم عليهم الرد لانه اتى بفعل منهي عنه فكان
وجوده كعدمه المسئلة التاسعة عشر اعلم ان لفظ التحية على بناءه صار كناية عن الاكرام فجميع انواع الاكرام يدخل تحت
لفظ التحية اذا عرفت هذا فنقول قال ابو حنيفة رحمه الله من وهب لغيره لذي رحم محرم فلا رجوع فيها وان لم يثب منها فان اثاب منها
فلا رجوع له فيها وقال الشافعي له الرجوع في هبة الولد وليس له الرجوع في هبة الاجنبي احتج ابو بكر الرازي بهذه الاية
على صحة قول ابي حنيفة فان قوله فاذا حييتم بتحية مدخل فيه التسليم فيه الهبة مقتضاه وجوب الرد اذا لم يصير مقابلا
بالاحسن فاذا لم يثبت الوجوب عليه فلا اقل من الجواز وقال الشافعي هذا الامر محمول على الندب بدليل انه اذا اثيب بما
هو اقل منه سقطت مكنة الرد بالاجماع مع ان ظاهر الاية يقتضي ان تقابل بالاحسن ثم احتج الشافعي على قوله بما روي ابن
عباس وابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا يحل للرجل ان يعطي عطية او يهب هبة فيرجع فيها الا الوالد فيما يعطي لولده قال وهذا
نص في ان هبة الاجنبي يحرم الرجوع وهبة الولد يجوز الرجوع فيها ثم قال تعالى ان الله كان على كل شيء حسيبا فيه مسائل
المسئلة الاولى في الحسيب قولان الاول انه بمعنى المحاسب على العمل كالاكيل والشريب والجليس بمعنى المواكل والمشارب
والمجالس والثاني انه بمعنى الكافي من قولهم حسبي كذا اي كفاني ومنه قوله حسبي الله المسئلة الثانية الغرض منه الوعيد
فانا بينا ان الواحد منهم قد كان يسلم على الرجل المسلم ثم ان ذلك المسلم كان يحصره ويقابله بنوع من الطعن فيه
فانه تعالى زجر عن ذلك فقال واذا حييتم بتحية فحيوا باحسن منها او ردوها فلا يكون ان يتعرضوا له بالقتل ثم قال ان
الله على كل شيء حسيبا اي هو محاسبكم على كل اعمالكم وكاف في ايصال جزاء اعمالكم اليكم فكونوا على حذر من مخالفة هذا التكليف وهذا يدل
على شدة العناية بحفظ الدماء والمنع من اهدارها ثم قال تعالى الله لا اله الا هو ليجمعنكم الى يوم القيامة لا ريب فيه و
من اصدق من الله حديثا وفي الاية مسائل المسئلة الاولى في كيفية النظم وجهان الاول بينا ان المقصود من قوله
واذا حييتم بتحية فحيوا باحسن منها ان لا يصير الرجل المسلم مقتولا لانه تعالى اكد ذلك بالوعيد فقوله ان الله كان على كل شيء
حسيبا تهديد بالغ وتاكيد ذلك الوعيد في هذه الاية فبين في هذه الاية ان التوحيد والعدل متلازمان فقوله الله
لا اله الا هو اشارة تعالى الى التوحيد وقوله ليجمعنكم الى يوم القيامة اشارة الى العدل وهو كقوله شهد الله انه لا اله
الا هو والملائكة واولوا العلم قائما بالقسط وكقوله انا الله لا اله الا انا فاعبدني واقم الصلاة لذكري وهو اشارة
الى الوعيد ثم قال ان الساعة اتية اكاد اخفيها لتجزى كل نفس بما تسعى وهو اشارة للعدل فكذا في هذه الاية بين انه
يجب بحكمه وحكمته ان يجمع الاولين والاخرين في عرصة القيامة فينتصف للمظلومين من الظالمين ولا شك انه تهديد شديد للقاتل

الثاني

الثاني انه تعالى يقول لمن سلم عليكم وحياكم فاقبلوا سلامه واكرموه وعاملوه بناء على الظاهر فان البواطن انما يعرفها
الله الذي لا اله الا هو انما تنكشف بواطن الخلق للخلق في يوم القيامة المسئلة الثانية قال صاحب الكشاف قوله لا اله الا هو
اما خبر للمبتدا واما اعتراض والخبر ليجمعنكم واللام لام القسم والتقدير والله ليجمعنكم المسئلة الثالثة لقائل ان
يقول لم لم يقل ليجمعنكم في يوم القيامة وقيل قوله الى يوم القيامة التقدير ليضمنكم الى ذلك اليوم ويجمع بينكم وبينه
بان يجمعكم فيه المسئلة الرابعة قال الزجاج يجوز ان يقال سميت القيامة قيامة لان الناس يقومون من قبورهم ويجوز
ايضا ان يقال سميت القيامة بهذا الاسم لان الناس يقومون للحساب قال تعالى يوم يقوم الناس لرب العالمين قال
صاحب الكشاف القيامة والقيام كالطلابة والطلاب المسئلة الخامسة اعلم ان ظاهر الاية يدل على انه تعالى اثبت القيامة
بسبب الحاجة وجعل الدليل على ذلك مجرد اخباره تعالى عنه وهذا حق وذلك لان المسائل الاصولية على قسمين
لما يعلم النبوة يكون محتاجا الى العلم الصحيح ومنها لا يكون كذلك فالاول مثل ما قلنا بافتقار العالم الى
صانع عالم بكل المعلومات قادر على كل الممكنات فانا لم نعلم ذلك لا يمكننا العلم بصدق الانبياء فكل مسئلة هذا
شانها فانه يمتنع اثباتها بالقران واخبار الانبياء والا وقع الدور واما القسم الثاني فهو جملة المسائل التي لا
يتوقف العلم بصحة النبوة على العلم بصحتها وكل ذلك فانه يمكن اثباته بكلام الله واخبار النبي عليه السلام
المسئلة السادسة قوله ومن اصدق من الله حديثا استفهام على سبيل الانكار والمقصود منه بيان انه يجب كونه
صادقا وان الكذب والخلف في قوله محال واما المعتزلة فقد بنوا ذلك على اصلهم وهو انه تعالى عالم بقبح الكذب عالم بكونه
غنيا عنه وكل من كان كذلك استحال ان يكذب انما قلنا انه عالم بقبح الكذب فيقبح لكونه كذبا والله تعالى عالم
بكل الشيء لما ثبت انه عالم بجميع المعلومات فوجب القطع بكونه تعالى عالما بالجهتين الامرين واما انه لا حاجة به الى الكذب
استحال ان يكذب فهو ظاهر واما اصحابنا فقد لا يقبح الكذب منه فلا جهة دعائه للقبح عن تعالى بقى صادقا فيمتنع صدور
الكذب عنه واما اصحابنا فدليلهم ان تعالى لو كان كاذبا لكان كذبه لامتناع العدم على القديم ولو امتنع زوال كذبه لامتنع
كونه صادقا لان وجوب احد الضدين يمنع وجود الضد الاخر فلو كان كاذبا لامتنع ان يصدق لكنه غير ممتنع لانا
نعلم بالضرورة ان كل من علم شيئا فانه لا يمتنع عليه ان يحكم حكما مطابقا للمحكوم عليه العلم بهذه القضية ضروري
فانه اذا كان امكان الصدق قائما كان امتناع الكذب حاصلا لا محالة فثبت بانه لا بد من القطع بكونه تعالى صادقا
المسئلة السابعة استدل المعتزلة بهذه الاية على ان كلام الله محدث قالوا لانه وصفه بكونه حديثا في هذه الاية
وفي قوله الله نزل احسن الحديث والحديث هو الحادث والمحدث وجوابه انكم انما تحكمون بحدوث كلام الله الذي هو الحروف
والاصوات وانا ايضا قائل بحدوثه انما الذي ندعي قدمه هو شيء اخر غير هذه الحروف والاصوات والاية لا تدل على حدوث
على حدوث ذلك الشيء البتة بالاتفاق منا ومنكم فلا نكم تنكرون وجود كلام هذه الحروف والاصوات فكيف

عليكم ان يقولوا بايكم الله هذه الاية على حالة تمر والله اعلم قوله تعالى فما لكم في المنافقين فئتين اعلم ان هذا نوع
اخر من احوال المنافقين ذكره الله تعالى فيها وفي الاية مسائل المسئلة الاولى ذكروا في سبب نزول هذه الاية وجوها الاول
انها نزلت في قوم قدموا على النبي مسلمين فاقاموا بالمدينة ما شاء الله ثم قالوا يا رسول الله نريد ان نخرج الى الصحراء
فاذن لهم فيه فلما خرجوا لم يزالوا يرحلون مرحلة مرحلة حتى لحقوا بالمشركين فتكلم المؤمنون فيهم فقال بعضهم
لو كانوا مسلمين مثلنا لبقوا معنا وصبروا كما صبرنا وقال قوم هم مسلمون وليس لنا ان ننسبهم الى الكفر الى ان يظهر امرهم فبين
الله تعالى نفاقهم في هذه الاية الثاني نزلت الاية في قوم اظهروا الاسلام بمكة وكانوا يعينون المشركين على المسلمين فاختلف
المسلمون فيهم وتشاجروا فنزلت الاية وهو قول ابن عباس وقتادة الثالث الاية في الذين تخلفوا يوم احد من رسول
الله وقالوا لو نعلم قتالا لاتبعناكم فاختلف اصحاب الرسول فيهم فرقة تقول كفروا واخرى تقول لم يكفروا فنزلت
هذه الاية وهو قول زيد بن ثابت ومنهم من طعن في هذا الوجه وقال في نسق الاية ما يقدح فيه وانهم من اهل مكة
وهو قوله فلا تتخذوا منهم اولياء حتى يهاجروا في سبيل الله الرابع نزلت الاية في قوم قتلوا واخذوا اموال المسلمين
وانطلقوا بها الى اليمامة فاختلف المسلمون فيهم فنزلت الاية وهو قول عكرمة الخامس هم العرنيون الذين غادروا
وقتلوا راعي رسول الله صلعم السادسة قال ابن زيد في اهل الافك المسئلة الثانية في نظم الاية وبيانه ان الاول
ان فئتين نصب على الحال كقولك ما لك قائما قال القفال وهو قول سيبويه الثاني انه نصب على كان وضمر التقدير فما لكم
صرتم في المنافقين فئتين وهو استفهام على سبيل الانكار اي لم تختلفون فيه بل يجب ان تقطعوا بكفرهم المسئلة الثالثة
قال الحسن انما سماهم منافقين وان اظهروا الكفر لانهم وصفوا بالصفة التي كانوا عليها من قبل والمراد بقوله فئتين
ما بينا ان فرقة منهم كانت تميل اليهم وتذب عنهم وتوالي اليهم واخرى منهم تباينهم وتعاديهم فنهوا عن ذلك وامروا بان
يكونوا على نهج واحد في التباين والتبري والتكفير ثم انه تعالى اخبر عن كفرهم فقال والله اركسهم بما كسبوا
وفيه مسائل المسئلة الاولى الركس رد الشي من اخره الى اوله فالركس والنكس والمركوس والمنكوس واحد ومنه يقال
للروث الركس لانه رد الى حالة النجاسة وسمي رجيعا لهذا المعنى وفيه لغتان ركسهم
واركسهم فاركسوا اذا ارتدوا قال امية فاركسوا في جحيم النار انهم كانوا عصاة فقالوا الافك والزور المسئلة
الثانية معنى الاية ردهم الى احكام الكفار من الذل والصغار والسبي والقتل بما اظهروا من الارتداد بعد ما كانوا
على النفاق وذلك انهم كانوا متمسكين بالظاهر بالشهادتين لم يكن لنا سبيل الى قتلهم فاذا اظهروا الكفر فيجري عليهم
احكام الكفار المسئلة الثالثة قرا ابي بن كعب وعبد الله بن مسعود والله ركسهم وقد ذكرنا ان ركس واركس
لغتان ثم قال تعالى اتريدون ان تهدوا من اضل الله ومن يضلل الله فلن تجد له سبيلا قالت المعتزلة المراد
من اضل الله ليس هو انه خلق الضلال فيهم للوجوه المشهورة ولانه تعالى قال قبل هذه الاية والله اركسهم بما

كسبوا

كسبوا بين تعالى انه انما ردهم وطردهم بسبب كسبهم وفعلهم وذلك ينفي القول بان ضلالهم حصل بخلق
الله وعند هذا حملوا قوله من اضل الله على وجوه الاول المراد منه ان الله حكم بضلالهم وكفرهم كما يقال فلان
يكفر فلانا ويضلله بمعنى انه حكم به واخبر عنه الثاني المعنى اتريدون ان تهدوا الى الجنة من اضله الله عن طريق
الجنة الثالث ان يكون هذا الاضلال تفسيرا لمنع الالطاف واعلم انا قد ذكرنا في مواضع كثيرة من هذا الكتاب
ضعف هذه الوجوه ثم نقول هب انها صحيحة ولكنه تعالى لما اخبر عن كفرهم وضلالهم وانهم لا يدخلون الجنة
فقد توجه الاشكال لان انقلاب علم الله محال والمفضي الى المحال محال قالوا ومما يدل على ان المراد الاية ان الله تعالى
اضلهم بقوله ومن يضلل الله فلن تجد له سبيلا والمؤمنون في الدنيا انما كانوا يريدون من المنافقين الايمان و
يحاولون ادخالهم فيه ثم قال تعالى ومن يضلل الله فلن تجد له سبيلا فوجب ان يكون معناه انه تعالى لما اضلهم
عن الايمان امتنع ان يجد الخلق سبيلا الى ادخاله في الايمان فهذا تمام ثم قال تعالى ودوا لو تكفرون كما كفروا فتكونون
سواء وفيه مسئلتان المسئلة الاولى لما قال قبل هذه الاية اتريدون ان تهدوا من اضل الله
كان ذلك استفهاما على سبيل الانكار وذلك الاستبعاد ثم قال انهم بلغوا في الكفر الى انهم يتمنون ان يصير
ايها المؤمنون كفارا فلما تمنوا ذلك فقد بلغوا في الكفر الى هذا الحد فكيف تطمعون في ايمانهم المسئلة الثانية قوله فتكونون سواء
رفع بالعطف على تكفرون قال الفراء ولا يجوزونه بجعل جواب التمني فلو اراد ذلك على تاويل انا كفروا استووا
كالكفار تصيبا ومثله قوله ودوا لو تدهن فيدهنون ولو قيل فيدهنوا على الجواب كان ذلك جائزا في الاعراب ومثله
قوله ودوا لو تغفلون عن اسلحتكم وامتعتكم فيميلون ومعنى قوله فتكونون سواء اي في الكفر والمراد فتكونوا
انتم وهم سواء الا انه اكتفى بذكر المخاطبين عن ذكر غيرهم لوضوح المعنى بسبب تقدم ذكرهم واعلم انه تعالى لما شرح
للمؤمنين كفرهم وشدة غلوهم في ذلك الكفر فبعد ذلك الا شرح للمؤمنين كيفية المخاطبة معهم فقال فلا تتخذوا
منهم اولياء حتى يهاجروا في سبيل الله وفيه مسائل المسئلة الاولى دلت الاية على انه لا يجوز موالاة المشركين والمنافقين
والمشتهرين بالزندقة والالحاد وهذا متاكد بعموم قوله يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا عدوي وعدوكم اولياء
والسبب فيه ان اعز الاشياء واعظمها عند جميع الخلق هو الدين لان ذلك هو الامر الذي به يتقرب الى الله ويتوسل به الى طلب السعادة
في الاخرة واذا كان كذلك امتنع طلب المحبة والولاية في الموضع الذي يكون اعظم موجبات العداوة حاصلا فيه المسئلة
الثانية قوله فلا تتخذوا منهم اولياء حتى يهاجروا قال ابو بكر الرازي انه تعالى اوجب الهجرة في سبيل
الله بعد الاسلام وانهم وان اسلموا لم يكن بيننا وبينهم موالاة الا بعد الهجرة ونظيره قوله ما لكم من ولايتهم من
شي حتى يهاجروا واعلم ان هذا التكليف انما كان لازما حال ما كانت الهجرة مفروضة قال النبي صلعم انا بريء من كل مسلم مع مشرك
فكانت الهجرة واجبة الى ان فتحت مكة ثم نسخ فرض الهجرة عن طاوس وعن ابن عباس قال قال رسول الله يوم فتح مكة

لا هجرة بعد ذلك لكن جهاد ونية ورووا عن الحسن ان حكم الاية ثابت في كل من اقام في دار الحرب فرأى فرض الهجرة
الى دار الاسلام قائما المسئلة الثالثة اعلم ان الهجرة تارة تحصل بالانتقال من دار الكفر الى دار الايمان واخرى
تحصل بالانتقال عن اعمال الكفار الى اعمال المسلمين قال عليه السلام المهاجر من هجر ما نهى الله عنه وقال المحققون الهجرة
في سبيل الله عبارة عن الهجرة عن ترك مأموراته وفعل منهياته ولما كان كل هذه الامور معتبرا لا جرم ذكر الله تعالى
لفظا عاما يتناول الكل فقال حتى يهاجروا في سبيل الله فانه تعالى لم يقل حتى يهاجروا عن دار الكفر بل قال حتى
يهاجروا في سبيل الله وذلك يدخل فيه مهاجرة شعار الكفر ثم لم يقتصر تعالى على ذكر الهجرة بل قيده بكونه في سبيل الله فانه
ربما كانت الهجرة من دار الكفر الى دار الاسلام ومن شعار الكفر الى شعار الاسلام لغرض من اغراض الدنيا انما
المعتبر وقوع تلك الهجرة لاجل امر الله تعالى ثم قال فان تولوا فخذوهم واقتلوهم حيث وجدتموهم ولا تتخذوا منهم وليا
ولا نصيرا والمعنى فان اعرضوا عن الهجرة ولزموا مواضعهم خارجا عن المدينة فخذوهم اذا قدرتم عليهم فاقتلوهم
اينما وجدتموهم في الحل والحرم ولا تتخذوا منهم في هذه الحالة وليا يتولى شيئا من مهماتكم ولا نصيرا ينصركم
على اعدائكم واعلم انه تعالى لما امر بقتل هؤلاء الكفار استثنى منه موضعين الاول قوله الا الذين يصلون
الى قوم بينكم وبينهم ميثاق وفيه مسائل المسئلة الاولى في قوله يصلون قولان الاول انهم ينتهون اليهم ويتصلون بهم
والمعنى ان من دخل في عهد من كان داخلا في عهدكم فهم ايضا داخلون في عهدكم كما قال الفقهاء قد يدخلون في
الاية ان يقصد قوم حضرة الرسول فيتعذر عليهم ذلك المطلوب فيلتجئوا الى قوم بينهم وبين المسلمين عهد
والى ان يجدوا السبيل اليه والقول الثاني المراد يصلون معناه ينتسبون وهذا لان اكثر اهل مكة كانوا متصلين
بالرسول من جهة النسب مع انه كان قد اباح دم الكفار منهم المسئلة الثانية اختلفوا في ان القوم الذين كانوا
بينهم وبين المسلمين عهد منهم قال بعضهم هم الاسلمية فانه كان بينهم وبين الرسول عهد فانه وادع وقت خروجه
الى مكة هلال بن عويمر الاسلمي على ان لا يعينه ولا يعين عليه وعلى ان كل من يصل الى هلال ومن حالفه فله من الجوار مثلها
لهلال وقال ابن عباس هم بنو بكر بن زيد مناة وقال مقاتل هم خزاعة وخزيمة بن عبد مناف واعلم ان ذلك يتضمن
بشارة عظيمة لاهل الايمان لانه تعالى لما رفع السيف عمن التجأ الى محبة الله ومحبة رسوله سواء كان او لى
الموضع الثاني في الاستثناء قوله تعالى او جاءوكم حصرت صدورهم ان يقاتلوكم او يقاتلوا قومهم ولو
شاء الله لسلطهم عليكم فلقاتلوكم فان اعتزلوكم والقوا اليكم السلم فما جعل الله لكم عليهم سبيلا وفي
الاية مسائل المسئلة الاولى قوله او جاءوكم يحتمل ان يكون عطفا على صلة الذين والتقدير الا الذين يصلون
بالمعاهدين او الذين حصرت صدورهم يصلون الى قوم حصرت صدورهم ويحتمل ان يكون عطفا على قوم صفة و
التقدير الا الذين يصلون الى قوم حصرت صدورهم فلا يقاتلوهم والاول اوجه لقوله تعالى فان اعتزلوكم

فلم يقاتلوكم

فلم يقاتلوكم والقوا اليكم السلم فما جعل الله لكم عليهم سبيلا وانما ذكر هذا بعد قوله فخذوهم واقتلوهم حيث وجدتموهم فهذا يدل
على ان السبب لترك التعرض هو الاتصال بمن يترك القتال لا نفس ترك القتال ان جعل ترك القتال موجبا لترك التعرض
اولى من جعل الاتصال بمن يترك القتال سببا لترك التعرض لان على التقدير الاول يكون ترك القتال سببا بعيدا المسئلة
الثانية قوله حصرت صدورهم معناه ضاقت صدورهم وهو من الضائقة فلا يريدون قتالكم لانكم مسلمون ولا
يريدون قتالهم لانهم اقاربهم واختلفوا في موضع الحال باضمار قد وذلك ان قد تقرب الماضي من الحال الا ترى انهم
يقولون قد قامت الصلوة ويقال اتاني فلان ذهب عقله وتقدير الاية جاءوكم كما انشد انه خبر بعد خبر كانه قال او
جاءوكم ثم اخبر بعده فقال حصرت صدورهم بدلا من جاءوكم الثالث ان يكون التقدير جاءوكم قوما حصرت صدورهم وهو
او جاءوكم رجالا حصرت فعلى هذا التقدير قوله حصرت صدورهم نصب لانه صفة الموصوف منصوب على الحال الا
انه حذف الموصوف المنتصب على الحال واقيمت صفته مقامه وقوله ان يقاتلوكم او يقاتلوا قومهم معناه ضاقت
قلوبهم عن قتال قومهم وعن قتالكم فهم لا عليكم ولا لكم واعلم ان المسئلة الثالثة اختلفوا في ان الذين استثناهم الله
اهم من الكفار ام من المؤمنين قال الجمهور هم من الكفار والمعنى انه تعالى اوجب قتل الكافر الا اذا كان معاهدا
او كان تاركا للقتال فانه لا يجوز قتلهم وعلى هذا التقدير فالقول بالنسخ لازم لان الكافر وان ترك القتال فانه يجوز قتله
وقال ابو مسلم الاصفهاني انه تعالى لما اوجب الهجرة على كل من اسلم استثنى من له عذر فقال الا الذين يصلون
قوم من المؤمنين قصدوا الرسول للهجرة والنصرة الا انه كان في طريقهم من الكفار من لم يجدوا الطريق خوفا من ذلك الكفار
فصاروا الى قوم بين المسلمين وبينهم عهد فاقاموا عندهم الى ان يمكنهم الخلاص واستثنى بعد ذلك من صار الى الرسول
ولا يقاتل الرسول ولا اصحابه لانه يخاف الله فيه ولا يقاتل الكفار ايضا لانهم اقاربه او لانه بقي اولاده واصحابه
فهذان الفريقان من المسلمين لا يحل قتالهم وان كان لم يوجد منهم الهجرة ومقاتلة الكفار المسئلة الرابعة قوله
ولو شاء الله لسلطهم عليكم التسليط في اللغة ماخوذ من السلاطة وهي الحدة والمقصود منه ان الله من على المسلمين
بكف باس المعاهدين والمعنى ان ضيق صدورهم عن قتالكم انما هو لان الله قذف في قلوبهم على قتال المسلمين
لتسلطوا عليهم قال اصحابنا وهذا يدل على انه لا يقبح من الله تسليط الكافر على المؤمن وتقويته عليه واما المعتزلة
فقد اجابوا عنه من وجهين الاول انا قد بينا ان القوم الذين استثناهم الله مؤمنون لا كافرون وعلى هذا
فمعنى الاية ولو شاء الله لسلطهم عليكم بتقوية قلوبهم ليدفعوا عن انفسهم ان اقدمتم على مقاتلتهم على سبيل الظلم
الثاني قال الكعبي انه تعالى اخبر انه لو شاء لفعل وهذا لا يفيد الا انه تعالى قادر على الظلم وهذا مذهبنا الا انا نقول
انه تعالى لا يفعل الظلم والاية دالة على انه لو شاء ذلك وارادة المسئلة الخامسة اللام في قوله فلقاتلوكم جواب لو على
التكرير او البدل على تاويل ولو شاء الله لسلطهم عليكم ولو شاء الله لقاتلوكم قال صاحب الكشاف وقرئ

فلقاتلوكم بالتخفيف والتشديد ثم قال فان اعتزلوكم اى فان لم يتعرضوا لكم والقوا اليكم السلم اى الانقياد والا
ستسلام وقرئ بسكون اللام مع فتح السين المهملة فما جعل الله لكم عليهم سبيلا فما اذن لكم في اخذهم وقتلهم واختلف
المفسرون فقال بعضهم الآية منسوخة بآية السيف وهي قوله اقتلوا المشركين وقال قوم انها غير منسوخة
الذين حملوا الاستثناء على المسلمين فذلك ظاهر على قولهم واما الذين حملوه على الكافرين فقال الاصم اذا حملنا الآية
على المعاهد فكيف يمكن ان يقال انها منسوخة ثم قال تعالى ستجدون آخرين يريدون ان يأمنوكم ويأمنوا قومهم
كلما ردوا الى الفتنة اركسوا فيها قال المفسرون هم قوم من اسد وغطفان اذا اتوا المدينة اسلموا وعاهدوهم
ان يأمنوا المسلمين فاذا رجعوا الى قومهم كفروا ونكثوا عهودهم كلما ردوا الى الفتنة كلما دعاهم قومهم الى قتال المسلمين
اركسوا فيها اى وقعوا فيها منكوسين وهذا استعارة لشدة اصرارهم على الكفر وعداوة المسلمين لان من وقع في شيء منكوسا
تعذر خروجه ثم قال تعالى فان لم يعتزلوكم ويلقوا اليكم السلم ويكفوا ايديهم فخذوهم واقتلوهم حيث ثقفتموهم
والمعنى فان لم يعتزلوا قتالكم ولم يطلبوا الصلح منكم ولم يكفوا ايديهم فخذوهم واقتلوهم حيث ثقفتموهم
وهذا يدل على انهم اذا اعتزلوا قتالنا وطلبوا الصلح منا وكفوا ايديهم عن ايذائنا لم يجز لنا
قتالهم ولا قتلهم ونظيره قوله تعالى لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم ان تبروهم وقوله وقاتلوا
في سبيل الله الذين يقاتلونكم فخص الامر بالقتال لمن يقاتلنا دون من لا يقاتلنا واعلم ان هذا الكلام مبني على ان المعلق بكلمة
ان على الشرط عدم عند عدم الشرط وقد شرحنا الحال فيه في قوله ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه ثم قال
تعالى واولئكم جعلنا لكم عليهم سلطانا مبينا وفي السلطان المبين وجهان الاول انه ظهر على جواز قتل هؤلاء
حجة واضحة وهي ظهور عداوتهم وانكشاف حالهم في الكفر والغدر واضرارهم باهل الاسلام الثاني ان السلطان
المبين هو اذن للمسلمين في قتل هؤلاء الكفار قوله تعالى وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ اعلم انه تعالى
لما رغب في مقاتلة الكفار وحرض عليها ذكر بعد ذلك بعض ما يتعلق بهذه المحاربة فمنها انه لما اذن في قتل الكفار فلا
شك انه قد يتفق ان يرى الرجل رجلا يظنه كافرا حربيا فيقتله ثم يتبين انه كان مسلما فذكر الله حكم هذه الواقعة في
هذه الآية وفيها مسائل المسألة الاولى ذكروا في سبب النزول وجوها الاول روى عروة بن الزبير ان حذيفة بن اليمان كان
مع الرسول يوم احد فاخطأ المسلمون وظنوا ان اباه اليمان واحد من الكفار فضربوه باسيافهم وحذيفة يقول انه ابي فلم
يفهموا قوله الا بعد ان قتلوه فقال حذيفة يغفر الله لكم وهو ارحم الراحمين فلما سمع الرسول ذلك ازداد وقع حذيفة
عنده ونزلت هذه الآية الرواية الثانية ان الآية نزلت في ابي الدرداء وذلك انه كان في سرية فعدل الى شعب لحاجة له
فوجد رجلا في غنم له فحمل عليه بالسيف فقال الرجل لا اله الا الله فقتله وساق غنمه ثم وجد في نفسه فذكر الواقعة للرسول
فقال هلا شققت عن قلبه وندم ابو الدرداء فنزلت الآية الرواية الثالثة روى عروة ان عياش بن ابي ربيعة وكان اخا

لابي جهل

لابي جهل لامه اسلم وهاجر خوفا من قومه الى المدينة وذلك قبل الرسول فاقسمت امه لا تاكل ولا تشرب ولا يظلها
سقف حتى يرجع فخرج ابو جهل ومعه الحارث بن زيد بن ابي انيسة فاتياه وطولا في الحديث وقال ابو جهل اليس ان
محمدا يامرك ببر الام فانصرف واحسن الى امك وانت على دينك فرجع فلما دنوا من مكة قيداه وجلده كل واحد
ابو جهل مائة جلدة والحارث مائة اخرى فقال للحارث هذا اخي فمن انت يا حارث لله علي ان وجدتك خاليا
ان اقتلك ورجعا الى الحارث قال العياش حين رجع ان كان دينك الاول هدى فقد تركته وان كان ضلالا فقد
دخلت الآن فيه فشق ذلك على عياش وحلف ان يقتله ولما دخل الى دينه الاول ورد دينه الاول فعل ثم هاجر بعد ذلك
واسلم الحارث ايضا وهاجر وتبعه عياش خاليا ولم يشعر باسلامه فقتله فلما اخبر بانه كان مسلما ندم على فعله واتى
رسول الله فقال قتلته ولم اشعر باسلامه فنزلت هذه الآية المسألة الثانية قوله وما كان فيه وجهان الاول ما عهد الله
فيما اتاه من ربه وعهد اليه الثاني ما كان له ذلك في شيء من الازمنة ذلك والغرض منه بيان ان حرمة القتل كانت ثابتة
من اول زمان التكليف المسألة الثالثة قوله الا خطأ فيه قولان الاول انه استثناء متصل والذاهبون الى هذا القول
ذكروا وجوها الاول ان هذا الاستثناء ورد على طريق المعنى لان قوله وما كان لمؤمن معناه انه يأثم الانسان على
القتل الا اذا كان القتل قتل خطأ فانه لا يأثم الثاني ان الاستثناء صحيح ايضا على ظاهر اللفظ والمعنى انه ليس لمؤمن
ان يقتل مؤمنا البتة الا عند الخطأ وهو ما اذا اراد ان يرمي الكافر فاصاب المسلم او وجده في عسكرهم فظنه مشركا فههنا
يجوز له قتله ولا شك ان هذا خطأ فانه ظنه كافرا مع انه ما كان كافرا الثالث ان في الكلام تقديما وتأخيرا والتقدير ما كان
ليقتل مؤمنا الا خطأ ومثله قوله تعالى ما كان لله ان يتخذ من ولد لانه تعالى لا يحرم عليه شيء انما ينفى عنه ما لا يليق
به وقوله تعالى ما كان لكم ان تنبتوا شجرها لانه تعالى لم يحرم عليهم ان ينبتوا الشجر انما نفى عنهم ان
يمكنهم انباتها فانه تعالى هو القادر على انبات الشجر الرابع وجه الاشكال في حمل هذا الاستثناء المتصل هو ان يقال
الاستثناء من النفي اثبات وهذا الاشكال انما يلزم اذا سلمنا ان الاستثناء المتصل هو ان يقال الاستثناء من النفي
اثبات وهذا الاشكال انما يلزم اذا سلمنا ان الاستثناء من النفي اثبات وذلك مختلف فيه بين الاصوليين والصحيح
انه لا يقتضيه لان الاستثناء يقتضي صرف الحكم عن المستثنى لا صرف المحكوم به عنه واذا كان تأثير الاستثناء في صرف الحكم
فقط بقي المستثنى غير محكوم عليه لا بالنفي ولا بالاثبات وحينئذ يندفع الاشكال ومما يدل على ان الاستثناء من النفي ليس باثبات
قوله لا صلاة الا بطهور ولا نكاح الا بولي ويقال لا ملك الا بالرجال ولا رجال الا بالمال والاستثناء في جميع هذه الصور
لا يفيد ان يكون المستثنى مطلق الثبوت الخامس قال ابو هاشم وهو احد رؤساء المعتزلة تقدير الآية وما كان لمؤمن
ان يقتل مؤمنا فيبقى مؤمنا الا ان يقتله خطأ فيبقى مؤمنا قال المراد ان قتل المؤمن للمؤمن يخرجه عن كونه مؤمنا
واعلم ان هذا الكلام بناء على ان الفاسق ليس بمؤمن وهو اصل باطل القول الثاني ان هذا الاستثناء منقطع بمعنى لكن

ونظيره في القرآن كثير قال تعالى لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة وقال الذين يجتنبون كبائر الإثم والفواحش
إلا اللمم وقال لا يسمعون فيها لغوا ولا تأثيما إلا قيلا سلاما سلاما **المسألة** الرابعة في انتصاب قوله إلا خطأ الثالث أنه
صفة المصدر والتقدير إلا قتلا خطأ قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله وفي
الآية مسائل **المسألة** الأولى قال الشافعي القتل على ثلاثة أقسام عمد وخطأ وشبه عمد أما العمد فهو أن يقصد قتله بما يغلب
الذي يعلم أنه يفضي إلى الموت سواء كان ذلك جارحا أو لم يكن هذا قول الشافعي وأما الخطأ فضربان أحدهما
أن يقصد رمي مشرك أو طائر فأصاب مسلما والثاني أن يظنه مشركا بأنه كان عليه شعار الكفار فالأول خطأ في
الفعل والثاني خطأ في القصد وأما شبه العمد فهو أن يضربه بعصا خفيفة لا تقتل غالبا فيموت منه قال الشافعي
هذا خطأ في القتل وإن كان عمدا في الضرب **المسألة** الثانية قال أبو حنيفة القتل بالمثقل ليس بعمد محض بل هو
خطأ وشبه عمد فيكون داخلا تحت هذه الآية فتجب فيه الدية والكفارة ولا يجب فيه القصاص حجة الشافعي
أنه قتل عمد عدوان فوجب أن يجب فيه القصاص أما بيان أنه قتل فيدل عليه القرآن والخبر أما القرآن فهو
أنه تعالى حكى عن موسى أنه وكز القبطي فقضى عليه ثم إن ذلك الوكز سماه قتلا بدليل أنه تعالى حكى أن القبطي قال
في اليوم الثاني أتريد أن تقتلني كما قتلت نفسا بالأمس فثبت أن الوكز سماه القبطي قتلا وأيضا فموسى سماه
قتلا حيث قال إني قتلت منهم نفسا فنجيناك من الغم وفتناك فتونا فثبت أن الوكز قتل بقول القبطي وبقول موسى
وبقول الله عز وجل وأما الخبر فهو قوله صلى الله عليه وسلم ألا إن قتيل الخطأ قتيل السوط والعصا فيه مائة من الإبل فسماه قتلا
فثبت بهذين الدليلين أنه حصل القتل وأما أنه عمد فلا شك فيه لأنه لا معنى للعمد إلا أنه قصد ضرب رأس إنسان بالحجر
الذي يقتل أو قتله أو صدره ثم قال قصدت قتله كان ذلك الكلام كاذبا أو مجنونا وأما أنه عدوان فلا
ينازع فيه مسلم فثبت أنه قتل عمد عدوان فوجب أن يوجب القصاص أما النص والمعقول أما النص فهو جميع الآيات الدالة على وجوب
القصاص كقوله كتب عليكم القصاص في القتلى وأما المعقول فهو أن المقصود من شرع القصاص
صيانة النفوس والأرواح عن الإهدار قال تعالى ولكم في القصاص حياة وإذا كان المقصود من شرع القصاص صون
الأرواح عن الإهدار والقتل كما هو في المحدد كانت الحاجة في شرع الزاجر في إحدى الصورتين كالحاجة في الصورة
الأخرى ولا تفاوت بين الصورتين في نفس الإهدار وإنما التفاوت حاصل في آلة الإهدار والعلم الضروري
حاصل بأن ذلك غير معتبر والكلام في الفقهيات إذا وصل إلى هذا الحد فقد بلغ الغاية القصوى في التحقيق احتجوا
بقوله صلى الله عليه وسلم ألا إن قتيل الخطأ قتيل السوط والعصا فيه مائة من الإبل وهذا عام سواء كان السوط صغيرا أو كبيرا والجواب
أن قوله قتيل الخطأ يدل على أنه لا بد وأن يكون معنى الخطأ حاصلا فيه وقد بينا أن من ضرب إنسانا أو ضرب رأسه
بقطعة جبل ثم قال ما كنت أقصد قتله فإن كان عاقلا ببديهة عقله يعلم أنه كاذب في هذا المقال فوجب حمل

هذا

هذا على الضرب بالعصا الصغير حتى يبقى معنى الخطأ فيه **المسألة** الثالثة قال أبو حنيفة القتل العمد لا يوجب الكفارة وقال
الشافعي يوجب احتج أبو حنيفة بهذه الآية فقال قوله ومن قتل مؤمنا خطأ شرط الخطأ لوجوب الكفارة وعند انتفاء
الشرط لا يحصل المشروط فيقال له إنه تعالى قال ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت
أيمانكم فقوله ومن لم يستطع ما كان شرطا لجواز نكاح الأمة على قولكم فهكذا ههنا ثم نقول الذي يدل على الكفارة
في القتل العمد الخبر والقياس أما الخبر فهو ما روى واثلة بن الأسقع قال أتينا رسول الله في صاحب لنا أوجب بالقتل
فقال أعتقوا عنه يعتق الله بكل عضو منه عضوا منه من النار وأما القياس فهو أن الغرض من إعتاق العبد فهو أن يعتق
الله من النار والحاجة في هذا المعنى في قتل العمد أتم فكانت الحاجة إلى إيجاب الكفارة أتم وذكر الشافعي حجة أخرى
من قياس الشبه فقال لما وجبت الكفارة في قتل الصيد في الحرم ودفع الإحرام ثم سوينا بين العامد وبين الخاطئ إلا في الإثم
فكذا في قتل المؤمن ولنختم الكلام بالكلام فيه وهو أن يقال إنه تعالى نص ههنا على العامد ووجب على الخاطئ فيهما تنبيها
على الخاطئ فإنه يوجب على العامد أولى أما ههنا فإنه نص على الخاطئ لأن من وراء ذلك أو **المسألة** الرابعة قال ابن عباس
والحسن والشعبي والنخعي لا يجزئ الرقبة إلا إذا صام وصلى وقال الشافعي ومالك والأوزاعي وأبو حنيفة يجزئ الصبي إذا
كان أحد أبويه مسلما حجة ابن عباس هذه الآية فإنه أوجب تحرير الرقبة المؤمنة والمؤمن من يكون موصوفا بالإيمان والإيمان
إما التصديق وإما العمل وإما المجموع وعلى التقديرات فالكل فائت في الصبي فلم يكن مؤمنا فوجب أن لا يجزئ حجة الفقهاء أن قوله
ومن قتل مؤمنا خطأ يدخل فيه الصغير وكذا قوله فتحرير رقبة مؤمنة وجب أن يدخل فيه الصغير **المسألة** الخامسة قال الشافعي
الدية في العمد المحض وفي شبه العمد مغلظة ثلاثة ثلاثون حقة وثلاثون جذعة وأربعون خلفة في بطونها أولادها وفي
الخطأ خمسة وعشرون بنات لبون وعشرون بنو لبون وعشرون حقة وعشرون جذعة وأما أبو حنيفة فهو
أيضا هكذا يقول في الكل إلا في شيء واحد وهو أنه أوجب بني مخاض بدلا من بنات لبون حجة الشافعي أنه تعالى
أوجب الدية في القرآن ولم يبين كيفية الدية فرجعنا في معرفة الكيفية إلى السنة والقياس فلم نجد في السنة ما يدل عليه
أما القياس فإنه لا مدخل للمناسبات والتعليلات المعقولات في تعيين الأسنان وتعيين الأعداد فلم يبق فيها
طريق إلا قياس الشبه ورأينا الدية وجبت بسبب أفضل من المسبب للزكاة ثم إنا رأينا أن الشرع لم يجعل ابن مخاض
داخلا في باب الزكاة فوجب أن لا يكون أيضا داخلا في باب الدية احتج أبو حنيفة أن البراءة كانت ثابتة والأصل في الثابت
البقاء فكانت البراءة الأصلية باقية ولا نعدل عنها إلا بالدليل ثم رأيته فيقول الأقل هو المتفق عليه فأوجبناه
وأما الزائد عليه فوجب أن يبقى على النفي الأصلي والجواب أن الذمة مشغولة بوجوب الدية والأصل في الثابت البقاء
فقلنا بأنه حصول الاتفاق على السقوط بأداء الأكثر فأما الأقل فوجب أن لا يحصل ذلك السقوط عملا بما ذكرناه **المسألة**
السادسة قال الشافعي إذا لم يجد الإبل فالواجب ألف دينار أو اثنا عشر ألف درهم وقال أبو حنيفة عشرة آلاف درهم حجة الشافعي

وروى عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال كانت قيمة الدية في عهد رسول الله ثمانمائة دينار أو ثمانية آلاف درهم
فلما استخلف عمر قام خطيبا وقال ألا إن الإبل قد غلت قال ففرضها عمر على أهل الذهب ألف دينار وعلى أهل الورق
اثني عشر ألفا وجه الاستدلال أن عمر ذكر ذلك في مجمع الصحابة وما أنكروا عليه فكان إجماعا حجة أبي حنيفة أن الأخذ
بالأقل أليق وقد سبق جوابه المسئلة السابعة قال أبو بكر الأصم وجمهور الخوارج الدية واجبة على القاتل قالوا ويدل عليه
وجوه الأول أن قوله فتحرير رقبة مؤمنة لا شك أنه إيجاب لهذا التحرير والإيجاب لا بد فيه من شخص يجب عليه
ذلك الفعل والمذكور قبل هذه الآية هو القاتل وهو قوله ومن قتل مؤمنا خطأ فهذا الترتيب يوجب القطع
بأن هذا التحرير إنما أوجبه الله عليه لا على غيره الثاني أن هذه الجناية صدرت منه والمعقول هو أن الضمان لا يجب
إلا على المتلف فإن قالوا أليس أن هذا الفعل صدر عنه على سبيل الخطأ ولكن الفعل الخطأ قائم في قيم المتلفات
وأروش الجنايات مع أن تلك الضمانات لا تجب إلا على المتلف فكذا ههنا الثالث أنه تعالى أوجب في هذه الآية
شيئين تحرير رقبة مؤمنة وتسليم الدية إلى العاقلة ثم انعقد الإجماع على أن التحرير واجب على الجاني فكذا الدية يجب
أن تكون واجبة على القاتل ضرورة أن اللفظ واحد في الموضعين الرابع أن العاقلة لم يصدر عنهم جناية ولا ما
يشبه الجناية فوجب أن لا يلزمهم شيء لقوله القرآن والخبر أما القرآن فقوله ولا تزر وازرة وزر أخرى وقال تعالى ولا تكسب
كل نفس إلا عليها وقال لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت وأما الخبر فما روي أن أبا رمثة دخل على النبي عليه السلام ومعه
ابنه فقال له من هذا فقال ابني فقال إنه لا يجني عليك ولا تجني عليه ومعلوم أنه ليس المقصود الإخبار عن نفس الجناية
إنما المقصود بيان أن أثر جنايتك لا يتعدى إلى ولدك ولا بالعكس وكل ذلك يدل على أن إيجاب الدية على الجاني أولى من إيجابها
على الغير الخامس أن النصوص تدل على أن مال الإنسان معصوم وأنه لا سبيل لأحد أن يأخذه منه قال ولا تأكلوا أموالكم
بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة وقال كل امرئ أحق بكسبه وقال حرمة مال المسلم كحرمة دمه وكذا لا يحل مال امرئ مسلم
إلا بطيبة من نفسه تركنا العمل بهذه العمومات في الأشياء التي عرفنا بنص القرآن أنها موجبة لجواز الأخذ
كما قلنا في الزكوة وكما قلنا في أخذ الضمانات وأما في إيجاب الدية على العاقلة فالاعتماد فيه على خبر الواحد وتخصيص عموم
القرآن بخبر الواحد لا يجوز لأن القرآن معلوم وخبر الواحد مظنون وتقديم المظنون على المعلوم لا يجوز ولأن هذا
خبر واحد ورد فيما تعم به البلوى فيرد ولأنه خبر واحد ورد على مخالفة جميع أصول الشريعة فوجب رده وأما الفقهاء فقد تمسكوا
فيه بالخبر والأثر أما الخبر فما روى المغيرة أن امرأة ضربت بطن أخرى فألقت جنينا ميتا فقضى رسول الله على عاقلة الضاربة
بالغرة فقام حمل بن مالك فقال كيف ندي من لا شرب ولا أكل ولا صاح ولا استهل ومثل ذلك يطل فقال النبي هذا من سجع
الجاهلية وأما الأثر فإن عمر قضى على علي بأن يعقل عن مولى صفية بنت عبد المطلب حين جنى مولاها وعلي كان ابن أخي صفية
وقضى للزبير بميراثها فهذا يدل على أن الدية إنما تجب على العاقلة المسئلة الثامنة ذهب أكثر الفقهاء إلى أن دية المرأة نصف

دية الرجل

دية الرجل وقال الأصم وابن علية ديتها مثل دية الرجل حجة الفقهاء أن عليا وعمر وابن مسعود قضوا بذلك ولأن المرأة
في الميراث والشهادة على النصف من الرجل فكذلك في الدية وحجة الأصم أن قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة
مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله وأجمعوا على أن هذه الآية دخل فيها حكم الرجل والمرأة فوجب أن يكون الحكم فيها ثابتا
بالسوية المسئلة التاسعة اتفقوا على أن دية الخطأ مخففة في ثلث سنين في السنة والثلثان في السنتين وكل ثلث
سنين استفاض ذلك عن عمر ولم ينكر عليه أحد من السلف وكان إجماعا المسئلة العاشرة لا فرق بين هذه الدية
وبين سائر الأموال في أنه يقضى منها الدين وينفذ منها الوصية ويقسم الباقي بين الورثة على فرائض الله روي
أن امرأة جاءت تطلب نصيبها من دية الزوج فقال عمر لا أعلم لك شيئا إنما الدية للعصبة الذين يعقلون عنه
فشهد بعض الصحابة أن رسول الله أمره أن يورث الزوجة من دية زوجها فقضى عمر بذلك وإذا ذكرنا
المسائل فلنرجع إلى تفسير الآية فنقول تحرير رقبة مؤمنة معناه فعليه تحرير رقبة والتحرير عبارة عن جعله حرا والحر
هو الخالص ولما كان الإنسان في أصل الخلقة خلق ليكون مالكا للأشياء كما قال خلق لكم ما في الأرض جميعا فكونه مملوكا صفة
تكدر مقتضى الإنسانية وتشوشها فلا جرم سميت إزالة الملك تحريرا أي تخليصا لذلك الإنسان عما يكدر إنسانيته
والرقبة عبارة عن النسمة كما قد يجعل الرأس أيضا عبارة عن النسمة في قولهم فلان يملك كذا رأسا من الرقيق والمراد برقبة
مؤمنة كل رقبة كانت على حكم الإسلام عند الفقهاء وعند ابن عباس لا تجزئ إلا رقبة قد صلت وصامت وقد ذكرنا
هذه المسئلة وقوله ودية مسلمة إلى أهله قال الزجاج الدية من الودي كالشية من الوشي والأصل ودية فحذفت
الواو ويقال ودى فلان فلانا إذا أدى ديته إلى وليه ثم إن الشرع خصص هذا اللفظ بما يؤدى في بدل المتلفات ودون
ما يؤدى في بدل الأطراف والأعضاء ثم قال تعالى إلا أن يصدقوا بالدية فأدغمت التاء في الصاد ومعنى التصدق
الإعطاء قال تعالى وتصدق علينا إن الله يجزي المتصدقين والمعنى إلا أن يتصدقوا بالدية فيعفوا ويتركوا الدية
قال صاحب الكشاف والتقدير الآية يجب عليه الدية وتسليمها إلا حين يتصدقون عليه وعلى هذا فقوله أن يصدقوا
في محل النصب على الظرف ويجوز أن يكون حالا من أهله بمعنى إلا متصدقين ثم قال تعالى فإن كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن
فتحرير رقبة مؤمنة واعلم أنه تعالى ذكر في الآية الأولى أن من قتل على سبيل الخطأ مؤمنا فعليه تحرير رقبة وتسليم الدية
وذكر في هذه الآية أن من قتل على سبيل الخطأ مؤمنا من قوم عدو لنا فعليه تحرير الرقبة وسكت عن ذكر الدية ثم ذكر بعده
أن المقتول إن كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فتجب الدية فالسكوت عن إيجاب الدية في هذه الآية مع ذكرها فيما
قبل هذه الآية وفيما بعدها يدل على أن الدية غير واجبة في هذه الصورة إذا ثبت هذا فنقول كلمة من في قوله من
قوم عدو لكم إما أن يكون المراد منها كون هذا المقتول من سكان دار الحرب أو المراد كونه نسيبا لهم والثاني باطل
لانعقاد الإجماع على أن المسلم الساكن في دار الإسلام وجميع أقاربه يكونون كفارا فإذا قتل على سبيل الخطأ وجبت الدية

ثم قلنا فلما بطل هذا القسم تعين الاول فيكون المراد وان كان المقتول خطأ من سكان دار الحرب وهو مؤمن فالواجب
بسبب قتله الواقع على سبيل الخطأ هو تحرير الرقبة واما وجوب الدية فلا قال الشافعي كما دلت هذه الاية على هذا
المعنى فالقياس يقوي ايضا انه لا يجب الدية فلو اوجبنا الدية في قتل المسلم الساكن في دار الحرب لاحتاج من يريد
غزو دار الحرب الى ان يبحث عن كل احد انه هل هو من المسلمين ام لا وذلك مما يصعب ويشق فيقتضي ذلك الاحتراز
عن الغزو فالاولى سقوط الدية عن قاتله لانه هو الذي اهدر دم نفسه بسبب اختياره السكنى واما الكفارة
فانها حق الله لانه لما صار ذلك الانسان مقتولا فقد هلك انسان كان مواظبا على عبادة الله فاذا اعتقه فقد
اقامه مقام ذلك المقتول في المواظبة على العبادات فظهر ان القياس يقتضي سقوط الدية ويقتضي بقاء الكفارة
ثم قال تعالى وان كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فيه قولان الاول المراد منه المسلم وذلك لانه تعالى اولا ذكر حال المسلم
المقتول اذا كان فيما بين اهل الحرب ثم ذكر حال المقتول اذا كان فيما بين اهل الحرب ثم ذكر حال المقتول اذا كان فيما
بين اهل العهد واهل الذمة ولا شك ان هذا ترتيب حسن وكان حمل اللفظ عليه جائزا والذي يؤكد صحة هذا القول
ان قوله وان كان لا بد من اسناده الى شيء جرى ذكره فيما تقدم هو المؤمن المقتول خطأ فوجب حمل اللفظ عليه القول
الثاني المراد منه الذمي والمعاهد وان كان المقتول من قوم بينكم وبينهم ميثاق ومعنى كون المقتول منهم انه على دينهم
ومذهبهم والقائلون بهذا القول طعنوا في القول الاول من وجوه الاول ان المسلم المقتول خطأ سواء كان
من اهل الحرب او كان من اهل العهد فهو داخل تحت قوله ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية الى اهله فلو كان
المراد من هذه الاية هو المؤمن لكان هذا عطفا للشيء على نفسه وانه لا يجوز بخلاف ما اذا كان المقتول خطأ من سكان دار
الحرب فانه تعالى انما اعاده لبيان انه لا يجب الدية في قتله واما في هذه الاية والكفارة فلو كان المراد منه هو المؤمن
لكان هذا تكرارا من غير فائدة وانه لا يجوز الثاني انه لو كان المراد ما ذكرتم لما كانت الدية مسلمة الى اهله
لان اهله كفار لا يرثونه الثالث قوله وان كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق يقتضي ان يكون من ذلك الوصف
القوم الذي التنصيص عليه وهو حصول الميثاق بينهما فان كونه منهم مجمل لا يدل على انه منهم في اي الامور واذا حملنا
على كونه منهم في ذلك الوصف زال الاجمال وكان ذلك اولى واذا دلت الاية على انه منهم فيكون معاهدا وجب ان يكون
ذميا ومع هذا فلهم ويمكن ان يجاب عن هذه الوجوه اما الاول فجوابه انه تعالى ذكر حكم المؤمن المقتول على سبيل الخطأ
ثم ذكر احد قسميه وهو المؤمن المقتول خطأ الذي يكون من سكان دار الحرب يعني ان الدية لا تجب في قتله وذكر
القسم الثالث وهو المؤمن المقتول خطأ الذي يكون من مواضع اهل الذمة وبين وجوب الدية والكفارة في قتله و
الغرض منه اظهار الفرق بين هذا القسم وبين ما قبله واما الثاني فجوابه ان اهله هم المسلمون الذين تصرف ديته اليهم
واما الثالث فجوابه ان كلمة من صارت مفسرة في الاية السابقة بمعنى في كان في قوم عدو لكم فكذا ههنا يجب ان يكون

المعنى وفي

المعنى وفي الاخير واعلم ان فائدة هذا البحث تظهر في مسئلة شرعية وهي ان مذهب ابي حنيفة ان دية الذمي مثل دية المسلم
وقال الشافعي دية اليهودي والنصراني ثلث دية المسلم ودية المجوسي ثلثا عشر دية المسلم واحتج ابو حنيفة على قوله
وان كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق المراد به الذمي ثم قال تعالى فدية مسلمة الى اهله فاوجب تعالى فيهم تمام الدية ونحن نقول
انا بينا ان الاية نازلة في حق المؤمنين لا في حق اهل الذمة فسقط الاستدلال وايضا فبتقدير ان ثبت انها نازلة في اهل
الذمة لم يدل على مقصوده لانه تعالى اوجب في هذه الاية دية مسلمة فهذا يقتضي ايجاب شيء من الاشياء التي تسمى دية
فلم قلتم ان الدية التي اوجبها في حق الذمي هي الدية التي اوجبها في حق المسلم وفي حق الذمي فهو عين النزاع فما لم يثبت ذلك لا
يمكن التمسك بهذا الاحتجاج المسئلة الثانية القائلون بانه يقول لم قدم الله تحرير الرقبة على الدية في الاية الاولى وفيهنا بالعكس
هذا الترتيب يمكن ان يقال المقصود منه بيان ان الواو لا يفيد الترتيب اذ لو افادت الترتيب لوقع التناقض بين الايتين فصار هذا
كقوله ادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة وادخلوا الباب سجدا المسئلة الثالثة في قوله الذين وبينهم ميثاق قولان الاول
قال ابن عباس هم اهل الذمة من اهل الكتاب الثاني قال الحسن هم المعاهدون من الكفار ثم قال تعالى فمن لم يجد فصيام شهرين
متتابعين اي فعليه ذلك بدلا عن الرقبة اذا كان فقيرا وقال مسروق انه بدل عن مجموع الكفارة والدية والساكت فاسد
حتى لو افطر يوما وجب الاستئناف الا ان يكون الفطر بحيض او نفاس ثم قال توبة من الله انتصب على انه مفعول له كما قال املا
بما اوجبه الله لاجل التوبة من ليقبل الله توبتكم وهو كما لو قال تعالى ذلك فلم ان الشهرين قيل الخطأ لا يكون معصية فما معنى
قوله توبة من الله قلنا فيه وجهان الاول ان فيه نوعا من التقصير فان الظاهر انه لو بالغ في الاحتياط لم يصدر عنه ذلك الفعل الا
ترى ان من قتل مسلما على ظن انه كان حربيا فلو انه بالغ في الاحتياط والاستكشاف فالظاهر انه لا يقع فيه ومن رمى الى صيد
فاخطأ واصاب انسانا فلو احتاط بان لا يرمي الا في موضع يقطع بانه ليس هناك انسان فانه لا يقع في ذلك فثبت
فقوله توبة من الله تنبيه على انه كان مقصرا في ترك الاحتياط الوجه الثاني في الجواب قوله توبة من الله راجع الى انه تعالى
اذن له في اقامة الصوم مقام الاعتاق عند العجز عنه وذلك لان الله اذا تاب على المذنب فقد خفف عنه فلما كان التخفيف
من لوازم التوبة اطلق لفظ التوبة لارادة التخفيف اطلاقا لاسم الملزوم على اللازم الوجه الثالث في الجواب ان المؤمن
اذا اتفق له مثل هذا الخطأ فانه يندم ويتمنى ان لا يكون ذلك مما وقع فسمى الله تعالى ذلك الندم والتمني توبة ثم قال تعالى
وكان الله عليما حكيما والمعنى انه تعالى عليم بانه لم يقصد ولم يتعمد حكيم في انه ما اخذه بذلك الفعل الخطأ فان الحكمة تقتضي
ان لا يؤاخذ الانسان الا بما يختاره ويتعمده واعلم ان اهل السنة لما اعتقدوا ان افعاله تعالى غير معللة برعاية المصالح
قالوا معنى كونه تعالى حكيما كونه عالما بعواقب الامور وقالت المعتزلة هذه الاية تبطل هذا القول لانه تعالى عطف الحكيم
على العليم فلو كان الحكيم هو العليم لكان هذا عطفا للشيء على نفسه وهو ممتنع والجواب في كل موضع من القرآن ورد لفظ
الحكيم معطوفا على العليم كان المراد من الحكيم كونه محكما في افعاله فالاحكام والاتقان عائد الى كيفية الفعل قوله تعالى ومن

يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وغضب الله عليه ولعنه واعد له عذابا عظيما اعلم انه تعالى لما ذكر حكم القتل
الخطا ذكر بعده بيان حكم القتل العمد وله احكام مثل وجوب القصاص والدية وقد ذكر تعالى في سورة البقرة وهو قوله
يا ايها الذين امنوا كتب عليكم القصاص في القتلى فلا جرم ههنا اقتصر على بيان ما فيه من الوعيد وفي الاية مسائل المسئلة
الاولى استدلت الوعيدية بهذه الاية على مسئلتين احداهما على وعيد الفساق والثانية على خلوده وقد قرروا وجه الاستدلال
بان كلمة من في معرض الشرط تفيد الاستغراق وقد استقصينا في تقرير كلامهم وفي سورة البقرة في تفسير قوله بلى من كسب سيئة
واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون بالغنا في الجواب ثم قد زعم الواحدي ان الاصحاب سلكوا
في الجواب عن هذه الاية طرقا كثيرة قال وانا لا ارتضي شيئا منها لان التي ذكروها اما التخصيص واما معارضة واما اضمار و
اللفظ لا يدل على شيء من ذلك قال والذي اعتمده وجهان الاول ان اجماع المفسرين على ان الاية نزلت في كافر قتل مؤمنا
ثم ذكر تلك القصة الثاني ان قوله فجزاؤه جهنم معناه الاستقبال ولا تقديره انه سيجزى بجهنم وهذا وعيد وخلف
الوعيد كرم وعندنا انه يجوز ان يخلف الله وعيد المؤمنين فهذا حاصل كلام الواحدي رحمه الله تعالى وانا اقول اما الوجه الاول
فضعيف وذلك لانه ثبت في اصول الفقه ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب فاذا ثبت ان اللفظ الدال على
الاستغراق حاصل موجود فحينئذ كان لا يختلف في ذلك العموم سقط هذا الكلام بالكلية ثم نقول كما ان عموم اللفظ يقتضي
كونها عامة في كل قاتل موصوف بالصفة المذكورة فكذلك ههنا وجوه اخر تمنع من تخصيص هذه الاية بالكافر بيانه من وجوه
الاول انه تعالى امر المؤمنين بالمجاهدة مع الكفار ثم علمهم ما يحتاجون اليه عند اشتغالهم بالجهاد فابتدا بقوله وما كان
لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطا فذكر في هذه الاية ثلث كفارات كفارة قتل المسلم في دار الاسلام وكفارة قتل المسلم
عند سكونه مع اهل الحرب وكفارة قتل المسلم عند سكونه مع اهل الذمة واهل العهد ثم ذكر عقيبه حكم قتل العمد مقرونا
بالوعيد فلما كان ما قبله حكم قتل الخطا بيانا لحكم اختص بالمسلمين كان بيان حكم القتل العمد الذي هو كالضد للقتل الخطا
وجب ان يكون ايضا مختصا بالمؤمنين فان لم يختص بهم فلا اقل من دخولهم فيها الثاني انه تعالى قال بعد هذه الاية يا ايها
الذين امنوا اذا ضربتم في سبيل الله فتبينوا ولا تقولوا لمن القى اليكم السلم لست مؤمنا واجمع المفسرون على ان هذه
الاية نزلت في جماعة من المسلمين لقوا قوما اسلموا من الخوف وعلى هذا التقدير فهذه الاية وردت في نهي المؤمنين
عن قتل المؤمنين فيحصل التناسب فلما ثبت بما ذكرنا ان ما قبل هذه الاية وما بعدها يمنع من كونها مخصوصة بالكفار
والثالث ثبت في اصول الفقه ان ترتيب الحكم على الوصف المناسب يدل على ان ذلك الوصف علة لذلك الحكم وبهذا
الطريق عرفنا ان في قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة
الموجب للقطع هو السرقة والموجب للحد هو الزنا فكذا ههنا وجب ان يكون الموجب للوعيد هو هذا القتل العمد لان
لا يوصف المناسب لهذا الحكم فلزم كون ذلك الحكم معللا به واذا كان كذلك لزم ان يقال انما ثبت هذا المعنى فانه

يحصل

يحصل هذا الحكم وبهذا الحكم لا يبقى لقولهم الاية مخصوصة بالكافر وجه الرابع ان المنشا لاستحقاقه هذا الوعيد ما
ان يكون هو الكفر فان كان الكفر حاصلا قبل هذا القتل المخصوص فان كان منشا هذا الوعيد هو الكفر حاصلا قبل هذا
القتل لا اثر له في هذا الوعيد وعلى هذا التقدير يكون هذه الاية جارية مجرى ان يقال ان من يكفر فجزاؤه جهنم خالدا
فيها وغضب الله عليه لان القتل العمد لما لم يكن له تاثير في هذا الوعيد وهو كونه قتلا عمدا يلزم ان يقال انما حصل
القتل ان يحصل هذا الوعيد ويسقط هذا السؤال فثبت بما ذكرنا ان هذا الوجه الذي ارتضاه الواحدي ليس
اما الوجه الثاني من الوجه الذي اختاره فهو في غاية الفساد لان الوعيد قسم من اقسام الخبر فاذا جوز
على الله الخلف فيه فقد جوز الكذب على الله وهذا خطا عظيم بل يقرب من ان يكون كفرا فان العقلاء اجمعوا
على ان الله منزه عن الكذب ولانه اذا جوز الكذب على الله في الوعيد لغرض الكرم فلم لا يجوز الخلف في القصص
والاخبار لغرض المصلحة ومعلوم ان فتح هذا الباب يفضي الى الطعن في كل القران وكل الشريعة فثبت ان كل
هذين الوجهين ليس بشيء وحكى القفال في تفسيره وجها اخر في الجواب فقال الاية تدل على ان جزاء القتل العمد
هو ما ذكر لكن ليس فيها انه تعالى يوصل هذا الجزاء اليه ام لا وقد يقول الرجل لعبده جزاؤك ان افعل
بك كذا الا اني لا افعله وهذا ايضا ضعيف لانه ثبت بهذه الاية ان جزاء القتل العمد هو ما ذكر وثبت بسائر الايات
انه تعالى يوصل الجزاء الى المستحقين قال تعالى من يعمل سوءا يجز به وقال اليوم تجزى كل نفس بما كسبت وقال
من يعمل مثقال ذرة شرا يره بل انه تعالى ذكر في هذه الاية ما يدل على انه يوصل اليه هذا الجزاء وهو قوله واعد له عذابا
اليما فان بيان ان هذا جزاؤه حصل بقوله فجزاؤه جهنم خالدا فيها فلو كان قوله واعد له عذابا عظيما اخبارا عن الا
ستحقاق كان تكرارا وان حملناه على الاخبار عن انه تعالى سيفعل لم يلزم التكرار وكان ذلك اولى واعلم انا
نقول هذه الاية مخصوصة في موضعين احدهما ان يكون القتل العمد غير عدوان كما في القصاص فانه لا يحصل
منه هذا الوعيد البتة وكذا القتل عدوانا لما ثبت دخول التخصيص في هاتين الصورتين فنحن نخصص هذا
العموم فيما اذا حصل العفو بدليل قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وايضا فهذه الاية احد عمومات الوعيد وعمومات الوعد اكثر من عمومات
الوعيد وما ذكره في ترجيح عمومات الوعيد لاحقا عنه وبينا ان عمومات الوعد راجحة وكل ذلك قد ذكرناه في سورة البقرة
في تفسير قوله بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون المسئلة الثانية
نقل عن ابن عباس انه قال توبة من اقدم على القتل العمد العدوان غير مقبولة وقال جمهور العلماء انها مقبولة ويدل عليه وجوه
الحجة الثانية قوله تعالى في اخر الفرقان والذين لا يدعون مع الله الها اخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق ولا
يزنون ومن يفعل ذلك يلق اثاما يضاعف له العذاب يوم القيامة ويخلد فيه مهانا الا من تاب وامن وعمل صالحا فاذا كانت
توبة الاتي بالقتل العمد مع سائر الكبائر المذكورة في هذه الاية مقبولة كانت توبة الاتي بالقتل العمد وحده مقبولة كما

اولى الحجة الثالثة قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وهذا العفو عن كل ما سوى الكفر فانه يعفو عنه بعد التوبة اولى
قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا ضربتم في سبيل الله فتبينوا اعلم ان المقصود من هذه الاية المبالغة في تحريم قتل المؤمن
وامر المجاهدين بالتثبت فيه لئلا يسفكوا دما حراما بتاويل ضعيف وهذه المبالغة تدل على ان الاية المتقدمة في قتل خطا
مع المؤمنين وفيه مسائل المسألة الاولى قرا حمزة والكسائي فتثبتوا وكذلك في الحجرات من ثبت ثباتا والباقون بالنون
والباء من التبين وهما متقاربان فمن رجح التثبت قال انه خلاف الاقدام والمراد بالاية الثانية ترك العجلة ومن رجح التبين
قال المقصود من التثبت التبين المسألة الثانية الضرب في الارض معناه السير فيها بالسفر للتجارة او الجهاد واصله
من الضرب باليد وهو كناية عن الاسراع في السير فان من ضرب انسانا كانت حركته عند ذلك الضرب كناية عن الاسراع في السير
قال الزجاج ومعنى ضربتم في سبيل الله غزوتم وسرتم الى الجهاد ثم قال تعالى ولا تقولوا لمن القى اليكم السلام لست
مؤمنا وفيه مسائل المسألة الاولى قرا نافع وابن عامر وحمزة السلم بغير الف فمن قرا السلم اراد الانقياد والاستسلام
الى المسلمين ومنه قوله والقوا الى الله يومئذ السلم اي استسلموا لامره ومن قرا السلام بالالف فله معنيان احدهما ان
يكون المراد السلام الذي هو تحية المسلمين اي لا تقولوا لمن حياكم بهذه التحية انه انما قالها تعوذا فتقدموا عليه بالسيف
لتاخذوا ماله ولكن كفوا عنه واقبلوا منه ما اظهره والثاني ان يكون المعنى لا تقولوا لمن اعتزلكم ولم يقاتلكم لست
مؤمنا واصل هذا من السلامة لان المعتزل طالب للسلامة قال صاحب الكشاف قرئ مؤمنا بفتح الميم من امنه اي اجاره
المسألة الثانية في سبب نزول هذه الاية روايات الرواية الاولى ان مرداس بن نهيك رجلا من اهل فدك اسلم ولم يسلم من قومه
غيره فذهبت سرية الرسول الى قومه واميرهم غالب بن فضالة فهرب القوم وبقي مرداس لثقته باسلامه فلما راى الخيل
الجا غنمه الى عاقول من الجبل فلما تلاحقوا وكبروا كبر ونزل وقال لا اله الا الله محمد رسول الله السلام عليكم فقتله اسامة بن زيد
وساق غنمه فاخبروا رسول الله فوجد وجدا شديدا وقال قتلتموه ارادة ما معه ثم قرا الاية على اسامة فقال يا رسول الله استغفر لي
فقال فكيف بلا اله الا الله قال اسامة فما زال يعيدها حتى وددت اني لم اكن اسلمت الا يومئذ ثم استغفر لي وقال اعتق رقبة
الثانية ان القاتل محلم بن جثامة لقيه عامر بن الاضبط فحياه بتحية الاسلام وكانت بين محلم وبينه احنة في الجاهلية فرماه بسهم فقتله
فغضب رسول الله وقال لا غفر الله لك فما مضت به سبعة ايام حتى مات فدفنوه فلفظته الارض ثلاث مرات فقال النبي
ان الارض لتقبل من هو شر منه ولكن الله اراد ان يريكم عظم الذنب عنده ثم امر ان يلقى عليه الحجارة الرواية الثالثة ان المقداد
بن الاسود رجلا من الكفار فلم يعرفه لم يقتل واقعة اسامة قال فقلت يا رسول الله ارايت ان لقيت رجلا من الكفار فقاتلني فضرب
احدى يدي بالسيف فقطعها ثم لاذ مني بشجرة فقال اسلمت لله افاقتله يا رسول الله بعد ان قالها فقال لا تقتله فان قتلته فانه
بمنزلتك قبل ان تقتله وانت بمنزلته قبل ان يقول كلمته التي قال وعن ابي عبيدة قال قال رسول الله اذا شرع احدكم
الرمح الى الرجل فان كان سنانه عند ثغرة نحره فقال لا اله الا الله فليرفع عنه الرمح قال القفال ولا منافاة بين هذه

الروايات

الروايات فلعلها نزلت عند وقوع كلها فكان كل فريق يظن انها نزلت في واقعته المسألة الثالثة اختلفوا في ان
توبة الزنديق هل تقبل لانا نعلم انه ما قبلها واحتجوا عليه بوجوه الاول هذه الاية بين الزنديق وبين غيره اوجب ذلك الحجة
الثانية قوله تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف وهو عام في جميع اصناف الكفار الحجة الثالثة انا لا شك
انه مامور بالتوبة والتوبة مقبولة على الاطلاق لقوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده وهذا عام في جميع الذنوب
في جميع اصناف الخلق المسألة الرابعة اسلام الصبي صحيح عند ابي حنيفة وقال الشافعي لا يصح قال ابو حنيفة ذلك
هذه الاية تدل على صحة اسلام الصبي لان قوله ولا تقولوا لمن القى اليكم السلام لست مؤمنا عام في حق الصبي وفي حق البالغ قال
الشافعي لو صح الاسلام منه لوجب اذا ارتد ان يجب قتله كالكافر وهو غير جائز لكنه غير واجب عليه لقوله رفع
القلم عن ثلث حتى يبلغ المسألة الخامسة قال اكثر الفقهاء لو قال اليهودي والنصراني انا مؤمن او قال انا مسلم
لا يحكم بهذا القدر باسلامه لان من مذهبه ان الذي هو عليه هو الاسلام وهو الايمان ولو قال لا اله الا الله محمد رسول
الله فعند قوم لا يحكم باسلامه لان فيهم من يقول ان محمدا الذي هو الرسول الحق سيجيء بعد ذلك بل لا بد
وان يعترف بان الدين الذي كان عليه اليهود والنصارى باطل وان الدين الموجود فيما بين المسلمين هو الحق ثم قال تعالى تبتغون عرض الحيوة الدنيا
فعند الله مغانم كثيرة ثم قال تعالى مبينا جميع متاع الدنيا عرضا بفتح الراء المهملة يقال الاعراض الدنيا عرض حاضر ياكل
منها البر والفاجر والعرض بسكون الراء المهملة ما سوى الدراهم والدنانير فانما سمي متاع الدنيا عرضا لانه عرض زايل غير باق
ومنه سمى المتكلمون ما خالف الجوهر من الحوادث عرضا لقلة لبثه وقوله تعالى فعند الله مغانم كثيرة يعني ثوابا كثيرا
فعال الله تعالى ما شيئا عن مناط كونه شريع الفناء قريب الانقضاء وبقوله تعالى فعند الله مغانم كثيرة على ان ثوابه موصوف
بالدوام والبقاء كما قال تعالى والباقيات الصالحات خير عند ربك ثم قال تعالى كذلك كنتم من قبل وهذا يقتضي تشبيه
فيما اوقع فلهذا ذكر المفسرون فيه وجوها الاول المراد انكم اول ما دخلتم في الاسلام فاذا ما كان يحصل بكم وان يعتبر بما ظ
القول وما كنتم تعرفون ان ايمانكم مقرون بالصدق وانكم الا لاجل الخيفة من السيف فهذا هو الذي اختاره اكثر المفسرين وفيه
اشكال لان لهم ان يقولوا ما كان ايماننا مثل ايمان هؤلاء لانا امنا عن الطواعية والاختيار وهؤلاء اظهروا الايمان تحت ظلال
السيوف فكيف يمكن تشبيه احدهما بالاخر الوجه الثاني قال سعيد بن جبير المراد كما كنتم تخفون ايمانكم عن قومكم كما اخفى
هذا الداعي هذا ايمانه عن قومه ثم من الله عليكم باعزازكم حتى اظهرتم دينكم فانتم عاملوهم بمثل هذه المعاملة
ايضا وفيه اشكال لان اخفاء الايمان ما كان عاما فيهم الثالث قال مقاتل كذلك كنتم من قبل الهجرة حين كنتم فيما بين الكفار تامنون من اصحاب رسول
الله بكلمة لا اله الا الله فاقبلوا منهم مثل ذلك وهذا ايضا يتوجه عليهم ما في الاشكال الاول الرابع يحتمل ان يكون المراد ان من ينتقل من مذهب الى مذهب
فقوله لا بد وان يحدث له ميل قليل ضعيف ثم لا يزال ذلك الميل يتاكد ويتقوى الى ان يكمل ويستحكم ويحصل الاستقرار فكانه
قال لهم كنتم في اول الامر انما حدث فيكم ميل ضعيف باسباب ضعيفة الى الاسلام ثم من الله عليكم بتقوية ذلك الميل وتاكيد

البقية من الكفر فكذا هؤلاء اسلموا خوفًا فلعلهم يخلصوا الى الاسلام بسبب الخوف فقبلوا منهم هذا الايمان ثم ان الله يقوي حلاوة
الايمان في قلوبهم ويقوي تلك الرغبة في صدورهم فهذا ما عندي فيه ثم قال تعالى فمن الله عليكم وفيه احتمالان الاول ان يكون
متعلقا بقوله كذلك كنتم من قبل يعني انكم كنتم تسلمون ايمانكم انما عرفتم منه بمجرد القول اللساني دون مواطاة القلب فانه
كان قليل الامر حاصلا بسبب ضعيف ثم من الله عليكم حيث قوى نور الايمان في قلوبكم واعانكم على العمل به والاحتمال الثاني
ان يكون هذا منقطعا عما قبله وذلك ان القوم لما قتلوا من تكلم بلا اله الا الله ثم ان الله تعالى نهاهم عن
هذا الفعل وبين لهم انه من العظائم ثم قال بعده فمن الله عليكم اي من الله عليكم بان قبل توبتكم من هذا الفعل المنكر
ثم اعاد الامر بالتبيين فقال فتبينوا اذ اعادة الامر بالتبيين يدل على المبالغة في التحذير من ذلك الفعل المنكر ثم قال تعالى
ان الله كان بما تعملون خبيرا والمراد منه الوعيد والزجر عن اظهار خلاف ما في القلب قوله تعالى لا يستوي القاعدون
من المؤمنين غير اولي الضرر والمجاهدون في سبيل الله باموالهم وانفسهم اعلم ان الوجه في كيفية النظم وجوه الاول انه
تعالى لما رغب في الجهاد اتبع ذلك ببيان احكام الجهاد بتحذير المسلمين عن قتل من تكلم على سبيل الخطا وعلى سبيل
العمد كيفية على تاويل فلما ذكر ذلك الحكم اتبعه بحكم اخر وهو بيان فضل المجاهد على غيره وهو هذه الاية الوجه الثاني
لما نهاهم الله تعالى عما صدر منهم من قتل من تكلم بكلمة الشهادة فلعله يقع في قلبهم ان الاحتراز عن الجهاد اولى لئلا
يقع بسببه مثل هذا المحذور فلا جرم ذكر الله عقيبه هذه الاية وبين فيها فضل المجاهد على غيره ازالة لهذه الشبهة
الوجه الثالث انه تعالى لما عاتبهم على ما صدر منهم من قتل من تكلم بالشهادة ذكر عقيبه فضيلة الجهاد كانه قيل من اتى بالجهاد
فقد فاز بهذه الدرجة العظيمة عند الله فليحترز صاحبها عن تلك الهفوة لئلا يخل منصبه العظيم في الدين بسبب هذه الهفوة
وفي الاية مسائل المسألة الاولى قرا غير اولي الضرر بالحركات الثلث فقرا غير بالرفع صفة لقوله القاعدون والمعنى لا
يستوي القاعدون المغايرون لاولي الضرر والمجاهدون ونظيره قوله او التابعين غير اولي الاربة من الرجال ذكرنا
جواز ان يكون غير صفة المعرفة في قوله غير المغضوب قال الزجاج ويجوز ان يكون غير رفعا على جهة الاستثناء والمعنى
لا يستوي القاعدون والمجاهدون الا اولوا الضرر فانهم يساوون المجاهدين الا الذين اقعدهم عن الجهاد الضرر
والكلام في رفع المستثنى بعد النفي قد تقدم في قوله ما فعلوه الا قليل منهم واما القراءة بالنصب ففيه وجهان الاول
ان يكون استثناء من القاعدين والمعنى لا يستوي القاعدون الا اولوا الضرر وهو اختيار الاخفش الثاني ان
يكون ايضا على الحال والمعنى لا يستوي القاعدون في حال صحتهم والمجاهدون كما تقول جاءني زيد غير مريض اي جاءني زيد صحيحا
وهذا قول الزجاج والفراء وهو كقوله احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم غير محلي الصيد واما القراءة بالجر
فعلى تقدير ان يجعل غير صفة للمؤمنين فهذا بيان الوجوه في هذه القراءة ثم ههنا بحث وهو ان الاخفش قال
القراءة بالنصب على سبيل الاستثناء اولى لان المقصود منه استثناء قوم لم يقدروا على الخروج وروي في التفسير انه لما

ذكر الله

ذكر الله تعالى فضيلة المجاهدين على القاعدين وفي الاخرين والقراءة بالرفع اولى لان الاصل في كلمة غير ان يكون صفة
ثم انها وان كانت صفة فالمقصود الاستثناء حاصل منه لانها في كلمة الحال التي اخرجت اولي الضرر من تلك
الفضيلة فاذا كان هذا المقصود حاصلا على كلا التقديرين وكان الاصل في كلمة غير ان يكون صفة كانت القراءة
بالرفع اولى المسألة الثانية الضرر النقصان سواء كان بالعمى او العرج او المرض او كان بسبب عدم الاهبة المسألة الثالثة
ظاهر الاية لا يستوي القاعدون من المؤمنين الاصحاء والمجاهدون في سبيل الله واختلفوا في ان قوله غير اولي الضرر
هل يدل على ان المؤمنين القاعدين الاضراء يساوون المجاهدين ام لا فقال بعضهم انه لا يدل لانا ان حملنا لفظ غير على
الصفة وقلنا ان التخصيص بالصفة لا يدل على نفي الحكم عما عداه لم يلزم ذلك وان حملناه على الاستثناء وقلنا الاستثناء
من النفي اثبات لزم القول بالمساواة واعلم ان هذه المساواة في الاضراء عند من يقول انها بشروط اخرى ذكرها الله في سورة
التوبة وهو قوله ليس على الضعفاء ولا على المرضى الى قوله اذا نصحوا لله ورسوله واعلم ان القول بهذه المساواة غير مستبعد
يدل عليه النقل والعقل اما النقل فقوله عليه السلام عند انصرافه من بعض غزواته لقد خلفتم بالمدينة اقواما ما سرتم مسيرا ولا قطعتم واديا
الا كانوا معكم اولئك اقوام حبسهم العذر وقال عليه السلام اذا مرض العبد قال الله اكتبوا لعبدي ما كان يعمله في الصحة الى
ان يبرا وذكر بعض المفسرين في قوله تعالى ثم رددناه اسفل سافلين الا الذين امنوا وعملوا الصالحات فلهم اجر غير ممنون
ان شاء منهم ما كتب لهم ما كان يعمله قبل هرمه غير منقوص من ذلك شيئا وذكر في تفسير قوله نية المؤمن خير من عمله انها
نية المؤمن يعلمه على الدوام والاعمال الصالحة ولو بقي ابدا واما العقل فهو ان
المقصود من جميع الطاعات والعبادات انارة القلب بمعرفة الله فان حصل الاستواء في هذا المقصود حصل الاستواء
في الثواب وان كان الفاعل اكثر حظا من هذا الاستغراق كان هو الاكثر ثوابا المسألة الرابعة القائلون بان الله اشترى من
المؤمنين انفسهم واموالهم نقول ذكر النفس والمال في الاية التي نحن فيها وهو قوله والمجاهدون باموالهم وانفسهم قدم ذكر
المال على النفس وجوابه ان النفس اشرف من المال فالمشتري قدم ذكر النفس تنبيها على ان الرغبة فيها اشد والبائع اخر
ذكرها تنبيها على ان المضايقة فيها اشد فلا يرضى ببذلها الا في اخر المراتب واعلم انه تعالى لما بين ان المجاهدين والقاعدين
لا يستوون ثم ان عدم الاستواء يحتمل الزيادة والنقصان لا جرم كشفه عنه تعالى فقال فضل الله المجاهدين باموالهم وانفسهم على
القاعدين درجة الاول يحتمل الجاه والتقدير بدرجة الثاني قوله درجة اي تفضيلة والتكثير
وفضل الله المجاهدين بفضيلة والفائدة في التنكير التفخيم الثالث قوله درجة نصب على التمييز
ثم قال وكلا وعد الله الحسنى اي وكلا وعد الله الحسنى القاعدين والمجاهدين فقد وعد الله الحسنى
الجهاد فيه دليل على ان فرض الجهاد على الكفاية وليس على كل واحد بعينه لانه تعالى وعد القاعدين بالحسنى وعد
المجاهدين فلو كان الجهاد واجبا على الاعيان لكان القاعد عاصيا فلم يعده الله بالحسنى ثم قال تعالى وفضل الله المجاهدين

المجاهدين على القاعدين أجراً عظيماً درجات منه ومغفرة ورحمة وفيه مسائل المسألة الأولى في انتصاب قوله أجراً ودرجات وجهان
الأول انتصب بفضل لأنه في معنى قوله آجرهم أجراً ثم قوله درجات ومغفرة ورحمة بدل من قوله أجراً الثاني انتصب
على التمييز ودرجات ومغفرة ورحمة معطوفين على درجات المسألة الثانية لقائل أن يقول إنه تعالى ذكر أولاً
درجة وههنا ذكر درجات وجوابه من وجوه الأول أن المراد بالدرجة ليس هو الدرجة الواحدة بالعدد بل الدرجة الواحدة بالجنس
تحته أنواع كثيرة وذلك هو الأجر العظيم والدرجات الرفيعة في الجنة والمغفرة والرحمة الثاني أن المجاهد أفضل من القاعد
الذي من الأضرار بدرجة ومن القاعد الذي يكون من الأصحاء بدرجات وهذا الجواب إنما يتمشى إذا قلنا بأن قوله أولي
الضرر لا يوجب حصول المساواة بين المجاهدين في الدنيا بدرجة واحدة وهي الغنيمة وفي الآخرة بدرجات كثيرة في الجنة بالفضل
والرحمة والمغفرة الرابع أنه قال أولاً وفضل الله المجاهدين بأموالهم وأنفسهم على القاعدين درجة فهو هذا المجاهد
بالمال والنفس ثم قال بعده وفضل الله المجاهدين على القاعدين أجراً عظيماً فلا يمكن أن يكون المراد من هذا المجاهد بالمال
والنفس فقط وإلا حصل التكرار فوجب أن يكون المراد منه من كان مجاهداً على الإطلاق في كل الأمور أعني في عمل الظاهر
وهو الجهاد بالنفس والمال وفي عمل القلب وهو أشرف أنواع الجهاد كما قال رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر وحاصل هذا
الجهاد صرف القلب من الالتفات إلى غير الله إلى الاستغراق في طاعة الله ولما كان هذا المقام أعلى مما قبله لا جرم جعل فضيلته
الأولى بدرجة وفضيلة هذا الثاني بدرجات المسألة الثالثة قالت الشيعة دلت هذه الآية على أن علي بن أبي طالب أفضل من أبي
بكر لأن علياً كان أكثر جهاداً فالقدر الذي فيه حصل التفاوت كان أبو بكر من القاعدين فيه وعلي من القاعدين وإذا كان كذلك وجب
أن يكون علي أفضل منه لقوله تعالى وفضل الله المجاهدين الآية فقال لهم إن مباشرة علي لقتل الكفار كانت أكثر من مباشرة
الرسول لقتل الكفار فيلزمكم بحكم هذه أن يكون علي أفضل من محمد وهذا لا يقوله عاقل فإن قلتم إن مجاهدة الرسول
مع الكفار كانت أعظم من مجاهدة علي لأن الرسول عليه السلام إنما كان يجاهد الكفار بتقرير الدلائل والبينات وإزالة
الشبهة والضلالات وهذا الجهاد أكمل من الجهاد فيفيد ذلك فقلنا إنا نشاهد في حق أبي بكر رضي الله عنه لأن أبا بكر لما أسلم في أول
الأمر سعى في إسلام سائر الناس حتى أسلم على يده عثمان بن عفان وطلحة والزبير وسعد بن أبي وقاص وعثمان بن مظعون
وكان يبالغ في ترغيب الإسلام الأيام وفي الذب عن محمد بنفسه وماله وعلي في ذلك كان صبياً ما كان أحد يسلم بقوله
ما كان قادراً على الذب عن محمد وكان جهاد أبي بكر في أول الأمر حين كان الإسلام في غاية الضعف وأما جهاد علي فإنما كان
في المدينة في الغزوات وكان الإسلام في ذلك الوقت قوياً وأيضاً فإن جهاد أبي بكر بالدعوة إلى الدين وأكثر أفاضل العشرة
أسلموا على يده وهذا النوع من الجهاد هو حرفة النبي وأما جهاد علي فإنما كان بالقتل ولا شك أن الأول أفضل المسألة الرابعة قالت
المعتزلة دلت الآية على أن نعيم الجنة لا ينال إلا بالعمل لأنه تعالى جعل ما وجب التفاوت في الثواب إلى الفضيلة في ذلك
[illegible] علة الثواب هو العمل [illegible] لكن الثواب [illegible] سماه أجراً [illegible] بذلك

فيقال العموم لا يمنعنا أن يقال العمل علة للثواب لكن لا نزاع أن يجعل الشارع ذلك العمل موجباً المسألة الخامسة قال الشافعي
دلت الآية على أن الاشتغال بالنكاح لأنا بينا أن الجهاد فرض على الكفاية بدليل قوله وكلا وعد الله الحسنى ولو كان الجهاد
من فروض الأعيان لما كان القاعد عن الجهاد موعوداً من عند الله بالحسنى إذا ثبت هذا فنقول إنا إذا فرضنا طاعة الجهاد بعضها
الفرض فقابليته أولى [illegible] كان ذلك من النوافل لا محالة ثم إن قوله وفضل الله المجاهدين على القاعدين أجراً
عظيماً يتناول جميع المجاهدين سواء كان جهاده واجباً أو مندوباً والمشتغل بالنكاح قاعد عن الجهاد فثبت أن الاشتغال
بالجهاد المندوب أفضل من الاشتغال بالنكاح قوله إن الذين توفاهم الملائكة ظالمي أنفسهم اعلم أنه تعالى لما ذكر ثواب من أقدم
على الجهاد أتبعه بعقاب من قعد عنه ورضي بالسكون في دار الكفر وفي الآية مسائل المسألة الأولى قال الفراء
إن شئت جعلت توفاهم ماضياً ولم تضمر معها تاء مثل قوله إن البقر تشابه علينا وعلى هذا التقدير يكون
هذه الآية إخباراً عن حال أقوام معينين انقرضوا ومضوا وإن شئت مستقبلاً والتقدير إن الذين تتوفاهم الملائكة
وعلى هذا التقدير يكون الآية عامة في حق كل من كان بهذه الصفة المسألة الثانية في هذا التوفي قولان الأول وهو قول
الجمهور معناه يقبض أرواحهم عند الموت فإن قيل فعلى هذا القول كيف الجمع بينه وبين قوله الله يتوفى الأنفس حين موتها
الذي خلق الموت والحياة كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتاً فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم وبين قوله قل يتوفاكم ملك الموت
قلنا خالق الموت هو الله والرئيس المفوض إليه هذا العمل هو ملك الموت وسائر الملائكة أعوانه القول الثاني توفاهم
الملائكة يعني يحشرونهم إلى النار وهو قول الحسن المسألة الثالثة في خبر إن وجهان الأول أن خبره قوله فيم كنتم فحذف
لهم لدلالة الكلام عليه الثاني أن الخبر هو قوله فأولئك مأواهم جهنم وقوله قالوا فيم كنتم فيكون
في موضع الحال لأنه [illegible] الخبر [illegible] قوله تعالى قالوا فيم كنتم وفيه مسائل المسألة
الأولى في قوله ظالمي أنفسهم في محل النصب على الحال والمعنى تتوفاهم الملائكة في حال ظلمهم أنفسهم وهو وإن أضيف إلى المعرفة
إنه نكرة في الحقيقة لأن المعنى على الانفصال كأنه قيل ظالمين أنفسهم إلا أنهم حذفوا النون طلب الخفة واسم الفاعل سواء
أريد به الحال أو الاستقبال فقد يكون مفصولاً في المعنى وإن كان موصولاً في اللفظ وهو كقوله تعالى هذا عارض ممطرنا
هذا بالغ الكعبة غير محلي الصيد ثاني عطفه والتقدير ممطر لنا وبالغاً للكعبة وثانياً عطفه فالإضافة في هذه المواضع
كلها لفظية لا معنوية المسألة الثانية الظلم قد يراد به الكفر قال تعالى إن الشرك لظلم عظيم وقد يراد به المعصية فمنهم ظالم
لنفسه وفي المراد بالظلم في هذه الآية قولان الأول أن المراد أن الذين أسلموا في دار الكفر وبقوا هناك ولم يهاجروا
في دار الإسلام الثاني أنها نزلت في قوم من المنافقين كانوا يظهرون الإيمان للمؤمنين خوفاً وإذا رجعوا إلى قومهم أظهروا
لهم الكفر ولا يهاجرون إلى المدينة فبين الله بهذه الآية أنهم ظالمون لأنفسهم بنفاقهم وكفرهم وتركهم الهجرة أما
قوله الملائكة لهم فيم كنتم ففيه وجوه أحدها فيم كنتم كنتم في أصحاب محمد أو في حرب أعدائه وثانيها

او مسكنكم بالجهاد ثم ارضيتم بالسكون فيما بين الكفرة قال تعالى قالوا كنا مستضعفين في الارض جوابا عن قولهم فيم كنتم وكان
حق الجواب ان يقولوا كنا في كذا او كنا في كذا او لم نكن في شيء وجوابه ان معنى فيم كنتم التوبيخ بانهم لم يكونوا في شيء من الدين حيث
قدروا على المهاجرة ولم يهاجروا فقالوا كنا مستضعفين اعتذارا مما وبخوا به واعتلالا بانهم ما كانوا قادرين على المهاجرة
ثم ان الملائكة لم يقبلوا منهم هذا العذر بل ردوه عليهم فقالوا الم تكن ارض الله واسعة فتهاجروا فيها اي انكم كنتم قادرين على
الخروج من مكة الى بعض البلاد التي لا تمنعون فيها من اظهار دينكم فبقيتم بين الكفار لا للعجز عن مفارقتهم بل مع القدرة
على هذه المفارقة فلا جرم ذكر الله وعيدهم فقال فاولئك مأواهم جهنم وساءت مصيرا ثم استثنى تعالى فقال الا
المستضعفين من الرجال والنساء والولدان لا يستطيعون حيلة معناه الذين لا يستطيعون فالموصول له نظير قوله ولقد امر
على اللئيم يسبني ويجوز ان يكون لا يستطيعون في موضع الحال والمعنى لا يقدرون على حيلة ولا نفقة او كان بهم
ضرر لو كانوا تحت قهر قوم يمنعونهم من تلك المهاجرة ثم قال ولا يهتدون سبيلا لا يعرفون الطريق ولا يجدون
من يدلهم على الطريق وروي ان النبي صلعم بعث هذه الاية الى مسلمي مكة فقال جندب بن ضمرة لبنيه احملوني فاني
لست من المستضعفين واني لا اهتدي الطريق والله لا ابيت الليلة بمكة فحملوه على سرير متوجها الى المدينة وكان
شيخا كبيرا فمات في الطريق فان قيل كيف ادخلوا الولدان في جملة المستثنين من اهل الوعيد فان الاستثناء انما يحسن لو كانوا
مستحقين للوعيد على بعض الوجوه قلنا سقوط الوعيد تارة بسبب العجز وتارة بسبب الصبي فلا جرم حسن هذا الاستثناء هذا اذا
اريد بالولدان الاطفال ويجوز ان يراد المراهقون منهم الذين كملت عقولهم فتوجه التكليف عليهم فيما بينهم وبين
الله وان اريد العبيد والاماء البالغون فلا سؤال ثم قال تعالى فاولئك عسى الله ان يعفو عنهم وفيه سؤال
وهو ان القوم لما كانوا عاجزين عن الهجرة والعاجز عن الشيء غير مكلف به واذا لم يكن مكلفا به لم يكن في تركه عقوبة فلم قال عسى
الله ان يعفو عنهم والعفو لا يتصور الا مع الذنب وايضا فعسى كلمة الاطماع وهذا يقتضي عدم القطع بحصول العفو في حقهم
والجواب عن الاول ان المستضعف قد يكون قادرا على ذلك الشيء مع ضرب من المشقة وتمييز الضعف الذي يحصل عنده الرخصة
شاق ومشتبه مفوض الى ظن الانسان بنفسه انه عاجز عن المهاجرة ولا يكون كذلك ولا سيما في الهجرة عن الوطن فانها شاقة
وبسبب شدة النفرة قد يظن الانسان كونه عاجزا عنه مع انه لا يكون كذلك فلهذا المعنى كانت الحاجة الى العفو
شديدة في هذا المقام واما السؤال الثاني وهو قوله ما الفائدة في ذكر لفظ عسى ههنا فنقول الفائدة فيها
الدلالة على ان ترك الهجرة امر مضيق لا توسعة فيه حتى ان المضطر من حقه ان يقول عسى الله ان يعفو عني فكيف الحال في غيره هذا هو
الذي ذكر العفو بكلمة صريحا بالكلمة الدالة على القطع ثم قال تعالى وكان الله عفوا غفورا ذكر الزجاج في كان ثلثة
اوجه احدها كان قبل ان خلق الخلق موصوفا بهذه الصفة الثاني انه تعالى كان مع جميع العباد بهذه الصفة
والمقصود بيان ان هذا عادة الله اجراها في حق خلقه الثالث لو قال انه تعالى عفو غفور كان هذا اخبارا عن كونه كذلك

فقط ولما قال انه كان كذلك كان هذا اخبارا عن تحقق وقوع ذلك من نفسه فكان ذلك ادل على كونه صادقا في وصف الخلق والكرم
واحتج اصحابنا بهذه الاية على انه تعالى قد يعفو عن الذنب قبل التوبة فانه لو لم يحصل هذا لانه عن الذنب لامتنع حصول
العفو والمغفرة فلما اخبر بحصول العفو والمغفرة عند عدم التوبة دل على ما ذكرنا قوله تعالى ومن يهاجر في سبيل الله يجد في الارض مراغما
كثيرا وسعة اعلم انه لما رغب في الهجرة ذكر بعده ما يمنع الانسان عن الهجرة عن الوطن وبين الجواب عنه واعلم ان
ذلك المانع امران الاول ان يكون له في وطنه نوع راحة ورفاهية فيقول لو فارقت الوطن وقعت في الشدة والمشقة
وضيق العيش فاجاب الله تعالى عنه ومن يهاجر في سبيل الله يجد في الارض مراغما كثيرا وسعة يقال راغمت الرجل
اذا فعلت ما يكرهه ذلك الرجل واشتقاقه من الرغام وهو التراب فانهم يقولون رغم انفه يريدون به انه وصل اليه
شيء يكرهه وذلك لان الانف عضو في غاية العزة والتراب في غاية الذلة فجعلوا قولهم رغم انفه كناية عن الذل اذا عرفت
هذا فنقول المشهور ان هذه المراغمة انما حصلت بسبب انهم فارقوا وخرجوا عن ديارهم وعندي فيه وجه اخر وهو ان يكون المعنى
ومن يهاجر في سبيل الله الى بلد اخر يجد في ذلك البلد من الخير والنعمة ما يكون سببا لرغم انوف اعدائه الذين كانوا معه
في بلدته الاصلية وذلك لان من فارق اهل بلدته وذهب الى بلد اجنبي فاذا استقام امره في تلك البلدة ووصل ذلك الخبر الى اهل
بلدته خجلوا من سوء معاملتهم معه ورغمت انوفهم بسبب ذلك وحمل اللفظ على هذا اقرب من حمله على ما قالوا والحاصل كانه
قيل ايها الانسان انك كنت انما تكره الهجرة عن وطنك خوفا من ان تقع في المشقة والمحنة في السفر فلا تخف فان الله
يعطيك من النعم الجليلة والمراتب العظيمة في مهاجرتك ما يصير سببا لرغم انوف اعدائك ويصير سببا لسعة عيشك
وانما قدم في الاية ذكر رغم الاعداء على ذكر سعة العيش لان ابتهاج الانسان الذي يهاجر عن اهله وبلده يفوق ان يخرج
على بلدته في طلب هذا الغرض من الدنيا ووصل الى ما يريده ... الا ان هذه المهاجرة بسبب طلب شيء من الدنيا او بسبب
الدين وبها اصل الدين فاجاب الله تعالى عنه بقوله ومن يخرج من بيته مهاجرا الى الله ورسوله ثم يدركه الموت فقد
وقع اجره على الله والمعنى ظاهر وفيه مسائل المسئلة الاولى قال بعضهم المراد من قصد طاعة ثم عجز عن اتمامها كتب له
ثواب تلك الطاعة كالمريض يعجز عما كان يفعله في حال صحته من الطاعة فيكتب له ثواب ذلك العمل هكذا روي عن النبي
واعلم ان القول الاول اولى لان ذكر هذه الاية ههنا في معرض الترغيب في الجهاد وهو ان من خرج الى السفر لاجل الهجرة
فقد وجد ثواب الهجرة ومعلوم ان الترغيب انما يحصل بهذا المعنى فاما القول بان معنى الاية هو انه يصل اليه ثواب ذلك القدر
من العمل فلا يصلح مرغبا لانه قلة مقصود كل من اتى بعمل ان يحصل له الثواب المرتب على ذلك القدر من العمل ويدل عليه وجه
وانما كان من حيث انه روي في قصة جندب بن ضمرة انه لما قرب موته اخذ يصفق بيمينه على شماله ويقول اللهم هذه لك
وهذه لرسولك ابايعك على ما بايع رسولك ثم مات فبلغ خبره اصحاب رسول الله فقالوا لو توفي في المدينة لكان خيرا له فنزلت
هذه الاية المسئلة الثانية قالت المعتزلة هذه الاية تدل على ان العمل يوجب الثواب على الله تعالى لانه تعالى قال فقد وقع اجره

على الضرر وذلك يدل على ما قلنا من تلخيص الوجه الاول انه ذكر لفظ الوقوع والسقوط قال تعالى فاذا وجبت جنوبها اي وقعت وسقطت
والثاني ذكره بلفظ الاجر والاجر عبارة عن المنفعة المستحقة فاما الذي لا يكون مستحقا فذلك لا يسمى اجرا بل هو هبة والثالث قوله على الله
كلمة على للوجوب قال تعالى ولله على الناس حج البيت والجواب انه لا نزاع في الوجوب لكن بحكم الوعد والعلم والتفضل والكرم
لا بحكم الاستحقاق الذي لو لم يفعل لخرج عن الالهية وقد ذكرنا دلائله فيما تقدم المسئلة الثالثة يستدل قوم بهذه الآية
على ان الغازي اذا مات في الطريق وجب سهمه في الغنيمة كما وجب اجره وهذا ضعيف لان الآية مخصوصة بالاجر ولان استحقاق
السهم في الغنيمة متعلق بحيازتها اذ لا يكون غنيمة الا بعد حيازتها قال تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء ثم قال تعالى وكان
الله غفورا رحيما اي يغفر له ما كان منه من القعود الى ان يخرج ويرحمه باكمال اجر المجاهدين قوله تعالى واذا ضربتم في الارض
فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا اعلم ان احد الامور التي يحتاج المجاهد اليه معرفة
كيفية اداء الصلوة في زمان الخوف والاشتغال بالمحاربة فلهذا المعنى ذكر الله تعالى هذه الآية وفيها مسائل المسئلة
الاولى قال الواحدي يقال قصر فلان صلوته واقصرها كل ذلك جائز وقرأ ابن عباس تقصروا من اقصر وقرأ الزهري تقصروا بالتشديد
من قصر وهذا دليل على اللغات الثلث المسئلة الثانية اعلم ان لفظ القصر مشعر بالتخفيف لانه ليس صريحا في ان المراد هو القصر في
كمية الركعات وعددها او في كيفية ادائها فلا جرم حصل في الآية قولان الاول وهو قول الجمهور ان المراد منه القصر في
عدد الركعات ثم القائلون بهذا القول اختلفوا ايضا على قولين الاول ان المراد منه صلوة المسافر وهو ان كل صلوة
يكون في الحضر اربع ركعات فانها تصير في السفر ركعتين فعلى هذا القصر انما يدخل في صلوة الظهر والعصر والعشاء اما المغرب
والصبح فلا يدخل فيهما القصر الثاني ان المراد من هذه الآية ليس السفر بل صلوة الخوف وهو قول ابن عباس وجابر بن عبد الله وجماعة
قال ابن عباس رضي الله عنهما فرض الله تعالى صلوة الحضر اربعا وصلوة السفر ركعتين وصلوة الخوف على لسان نبيكم فهذان القولان
متفرعان على قولنا المراد من القصر تقليل الركعات والقول الثاني ان المراد من القصر ادخال التخفيف في كيفية اداء الركعات
وهو ان يكتفي في الصلوة بالايماء والاشارة بدل الركوع والسجود وان يجوز المشي في الصلوة وان تجوز الصلوة عند تلطخ الثوب بالدم وذلك هو الصلوة
التي يؤتى بها عند شدة التحام القتال وهذا القول يروى عن ابن عباس وطاوس واحتج هؤلاء على صحة هذا القول بان خوف
الفتنة لا يزول فيما يؤتى بركعتين على تمام اوصافهما وانما ذلك فيما يشتد فيه الخوف في حال التحام القتال وهذا ضعيف لانه
يمكن ان يقال انا اذا قلنا ان كانت صلوة قليلة الركعات فيمكنه ان يؤتى بها على وجه لا يعلم خصمه كونه مصليا اما اذا كثرت
الركعات طالت المدة فلا يمكنه ان يأتي بها على حين غفلة من العدو واعلم ان وجه الاحتمال الثاني ما ذكرنا ان القصر مشعر بالتخفيف
كما يحصل بحذف بعض الركعات اولى ويدل عليه وجوه الاول ما روي عن يعلى بن امية انه قال قلت لعمر بن الخطاب كيف نقصر وقد امنا
وقال الله تعالى فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم فقال عجبت منه فسألت النبي صلى الله عليه وسلم فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا
صدقته وهذا يدل على ان القصر المذكور في الآية هو القصر في عدد الركعات وان ذلك كان مفهوما عندهم من معنى الآية الثاني

ان القصر

ان القصر عبارة عن ان يؤتى ببعض الشيء ويقتصر عليه فاما ان يؤتى بشيء اخر فذلك لا يسمى قصرا ولا اقتصارا ومعلوم ان
اقامة الايماء مقام الركوع والسجود وتجويز المشي في الصلوة وتجويز الصلوة مع الثوب الملطخ بالدم ليس شيئا من ذلك فكان تفسير القصر بما
ذكرنا اولى الثالث ان من في قوله من الصلوة للتبعيض وذلك يوجب جواز الاقتصار على بعض الصلوة فثبت بهذه
الوجوه ان تفسير القصر باسقاط بعض الركعات اولى من تفسيره بما ذكروه من الايماء والاشارة الرابع ان لفظ القصر كان
مخصوصا في عرفهم بنقص عدد الركعات ولهذا المعنى لما صلى النبي الظهر ركعتين قال ذو اليدين اقصرت الصلوة
ام نسيت الخامس ان القصر بمعنى تغيير هيئة الصلوة مذكور في الآية التي بعد هذه الآية فوجب ان يكون المراد من هذه الآية بيان القصر بمعنى حذف بعض الركعات
المسئلة الثالثة قال الشافعي القصر رخصة فان شاء اكمل وان شاء قصر وقال ابو حنيفة القصر واجب فان صلى المسافر اربعا
ولم يقعد في الثنتين فسدت صلوته واحتج الشافعي على قوله بوجوه الاول ان ظاهر قوله تعالى فلا جناح عليكم ان تقصروا
من الصلوة مشعر بعدم الوجوب فانه لا يقال لا جناح عليكم في اداء الصلوة الواجبة بل هذا اللفظ انما يذكر في رفع
التكليف بذلك الشيء فاما ايجابه على التعيين فهذا اللفظ غير مشعر به اما ابو بكر الرازي فاجاب عنه بان المراد من
القصر في هذه الآية ليس تقليل الركعات بل تخفيف الاعمال واعلم انا بينا بالدليل انه لا يجوز حمل الآية على ما ذكره فسقط هذا
العذر وذكر صاحب الكشاف فقال انهم الفوا الاتمام فربما كان يخطر ببالهم ان عليهم نقصانا في القصر فنفى
عنهم الجناح لئلا يخطر ببالهم انما قال الشارع رخصت لكم في هذا الفعل فاما اذا قال اوجبت عليكم الاتمام وجعلته ضمانا
لصلوتكم فلهذا الاحتمال مما لا يخطر بالبال فاذا قال اصلا فلا يكون هذا الكلام لا نعامس الحجة الثانية ما روت عائشة
قالت اعتمرت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم من المدينة الى مكة فلما قدمت مكة قلت يا رسول الله بابي انت وامي قصرت واتممت
وصمت وافطرت فقال احسنت يا عائشة وما عاب علي وكان عثمان يتم ويقصر وما ظهر انكار من الصحابة عليه الحجة الثالثة
انه رخص للمسافر رخصة على سبيل التخيير لا على سبيل التعيين فكذا ههنا واحتجوا بالاحاديث منها ما روي
عمر انه قال ان النبي صلى الله عليه وسلم قال صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته ظاهر الامر للوجوب وعن ابن عباس انه قال كان النبي
اذا خرج مسافرا صلى ركعتين والجواب ان هذه الاحاديث تدل على كون القصر مشروعا جائزا الا ان الكلام في انه هل يجوز
غيره وما دل لفظ القرآن على جواز غيره كان القول به اولى المسئلة الرابعة قال بعضهم صلوة السفر ركعتان تمام غير قصر
واعلم ان لفظ الآية يبطل هذا وذلك لانا بينا ان المراد من القصر المذكور في الآية تخفيف الركعات ولو كان الامر على
ما ذكروه لما كان هذا قصرا في صلوة السفر بل كان ذلك زيادة في صلوة الحضر المسئلة الخامسة نقل عن داود واهل الظاهر
ان قليل السفر وكثيره سواء في جواز الرخصة وزعم اكثر الفقهاء ان السفر ما لم يتقدر بمقدار مخصوص لم يحصل فيه
الرخصة احتج اهل الظاهر بالآية فقالوا ان قوله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة
جملة مركبة من شرط وجزاء والشرط هو الضرب في الارض والجزاء هو جواز القصر فاذا حصل الشرط وجب ان يترتب عليه الجزاء

والسفر سواء كان طويلا او قصيرا فهو ضرب في الارض فوجب ان يحصل الرخصة في السفر سواء كان طويلا او قصيرا اقصى
ما في الباب ان يقال فهذا يقتضي حصول الرخصة عند انتقال الانسان من محلة الى محلة ومن دار الى دار الا انا
نقول الجواب عنه من وجهين الاول ان الانتقال من محلة الى محلة لم يسم بانه ضرب في الارض فسقط هذا الاشكال والثاني هب ان ذلك
فنقول اجمع المسلمون على انه غير معتبر فهذا تخصيص تطرق الى هذا النص بدليل الاجماع والعام بعد التخصيص حجة فوجب
ان يبقى النص معتبرا في السفر سواء كان قليلا او كثيرا والثالث ان قوله واذا ضربتم في الارض يدل على انه جعل الضرب
في الارض من شرط الحصول هذه الرخصة فلو كان الضرب في الارض اسما لمطلق الانتقال لكان ذلك حاصلا دائما لان الا
نسان لا ينفك طول عمره من الانتقال من الدار الى المسجد ومن المسجد الى السوق واذا كان حاصلا دائما امتنع جعله شرطا لثبوت
هذا الحكم علمنا انه مغاير لمطلق الانتقال وذلك هو الذي يسمى سفرا ومعلوم ان اسم السفر واقع على القريب
وعلى البعيد فعلمنا دلالة الاية على حصول الرخصة في مطلق ما يسمى سفرا الفقهاء فقالوا اجمع السلف على ان اقل السفر
مقدر والذي يدل عليه انه حصل في المسئلة روايات فالرواية الاولى ما روي عن عمر انه قال يقصر
في يوم تام وبه قال الزهري والاوزاعي والثانية قال ابن عباس اذا زاد على يوم وليلة قصر والثالث قال انس بن
مالك المعتبر خمسة فراسخ الرابع قال الحسن مسيرة ليلتين الخامس قال الشعبي والنخعي وسعيد بن جبير من الكوفة الى
المداين وهي ثلثة ايام وهو قول ابي حنيفة وروى الحسن بن زياد عن ابي حنيفة انه اذا سافر الى موضع يكون مسيرة
يومين واكثر اليوم الثالث جاز له القصر وهكذا رواه ابن سماعة عن ابي يوسف ومحمد السادس قال مالك والشافعي
مسيرة اربعة برد كل بريد اربعة فراسخ كل فرسخ ثلثة اميال باميال هاشم جد رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو الذي قدر اميال البادية كل ميل اثنى عشر
الف قدم وهي ستة عشر فرسخا فهذا مسيرة ثلثة ايام خطوة قال الفقهاء فاختلاف الناس في هذه الاقوال يدل على
انعقاد الاجماع على ان الحكم غير منوط بمطلق السفر قال اهل الظاهر اضطراب الفقهاء في هذه الاقوال يدل على انهم
لم يجدوا في المسئلة دليلا قويا الا انهم اعتقدوا ان هذه الاية تدل على ارتباط الحكم بمطلق السفر فكان هذا الحكم
ثابتا في مطلق السفر بحكم هذه الاية واذا كان الحكم مذكورا في نص القرآن لم يكن بهم حاجة في الاجتهاد والاستنباط
فلهذا سكتوا عن هذه المسئلة واعلم ان اصحاب ابي حنيفة عولوا في تقدير المدة ثلثة ايام على قوله يمسح المسافر ثلثة ايام
وهذا يقتضي انه اذا لم يحصل المسح ثلثة ايام لا يكون مسافرا واذا لم يكن مسافرا لم يحصل الرخص المشروعة في السفر
اما اصحاب الشافعي فانهم عولوا على ما روى مجاهد وعطاء بن رباح عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم قال يا اهل مكة الى عسفان
قال اهل الظاهر الكلام عليه من وجوه الاول انه بناء على تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد وهو عندنا غير جائز لوجهين
الاول ان القرآن وخبر الواحد مشتركان في دلالة لفظ كل واحد منهما على الحكم والقرآن مقطوع المتن والخبر مظنون المتن فكان
القرآن اقوى دلالة من الخبر فترجيح الضعيف على القوي لا يجوز الثاني ان في الخبر انه قال اذا روي عني حديث فاعرضوه

على كتاب الله

على كتاب الله فان وافقه فاقبلوه وان خالفه فردوه ودل هذا الخبر على ان كل خبر ورد على مخالفة كتاب الله فهو مردود فهذا
الخبر لما ورد على مخالفة عموم الكتاب وجب ان يكون مردودا الوجه الثاني في ضعف هذه الاخبار ان هذه اخبار واحد وردت في
واقعة تعم الحاجة الى معرفة حكمها فوجب كونها ضعيفة مردودة انما قلنا ان الحاجة اليها عامة لان اكثر الصحابة كانوا في اكثر الاوقات
في السفر والحضر فلو كانت رخص السفر مخصوصة بسفر مقدر لكانت الحاجة الى معرفة مقدار السفر المرخص حاجة عامة
في كل المكلفين ولو كان الامر كذلك لعرفوها ولنقلوها نقلا متواترا لا سيما وهو على خلاف ظاهر القرآن فلما لم يكن الامر كذلك
علمنا ان هذه الاخبار ضعيفة مردودة واذا كان كذلك فكيف يجوز تخصيص ظاهر القرآن بها الثالث ان دلائل الحنفية صارت
مقابلة لدلائل الشافعية واذا تعارضت تساقطت فوجب الرجوع الى ظاهر القرآن هذا تمام الكلام في هذا الموضع والذي عندي
في الباب ان قلنا ان كلمة ان لا يقتضيان الحكم دون الشرط يستعقب الذكر الجزاء وثبت الملك في جميع الاوقات فهذا غير لازم
بدليل انه لو قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق فدخلت الدار مرة طلقت فاذا دخلت ثانيا
لا يقع وهذا يدل على ان كلمة ان لا يقتضي العموم البتة واذا ثبت هذا فنقول ان اهل الظاهر ان الاية
لا يقتضي الا ان الضرب في الارض يستعقب مرة واحدة هذه الرخصة فعندنا ان الامر كذلك فيما اذا كان السفر القصير
فانما يدخل تحت الاية لو قلنا انها تفيد العموم وقد ثبت انه ليس الامر كذلك فعند هذا سقط هذا الاستدلال واذا ثبت هذا
ظهر ان الدلائل التي يتمسك بها المجتهدون في تقدير السفر بمقدار معين ليست واقعة على خلاف ظاهر القرآن فكانت
مقبولة صحيحة المسئلة الخامسة زعم داود ان ظاهر الاية يدل ان جواز القصر مخصوص بحال الخوف محتجا بانه تعالى اثبت
هذا الحكم مشروطا بالخوف وهو قوله لا جناح عليكم ان تقصروا من الصلاة ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا والمشروط بالشيء
عدم عند عدم ذلك الشرط فوجب ان لا يحصل جواز القصر عند الامن قال ولا يجوز دفع هذا الشرط بخبر الواحد لانه
يقتضي نسخ القرآن بخبر الواحد وانه لا يجوز ولقد تعسف الكلام على من ذكر وجوها متكلفة في الاية ليتخلصوا عن هذا
الكلام وعندي ان الذي يخرج هذا على الاصول وذلك لانا بينا في تفسير قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه ان كلمة ان لا يفيد ان
عند عدم الشرط يحصل المشروط واستدللنا على صحة هذا الكلام بايات كثيرة واذا ثبت هذا فنقول قوله تعالى ان خفتم
يقتضي عند حصول الخوف ان يحصل الرخصة واما ان يكون كذلك فكانت الاية ساكتة عن حال الامن بالنفي والاثبات فان
قيل نعم الرخصة حال الامن وحال الخوف فما الفائدة في تقييده بالخوف قلنا ان الاية نزلت على غالب اسفار النبي
واكثرها لم تخل من خوف العدو فذكر الله هذا الشرط من حيث انه هو الاغلب الوقوع ومن الناس من اجاب عنه بان القصر
المذكور في الاية المراد منه الاكتفاء بالايماء والاشارة بدلا من الركوع والسجود وذلك في صلاة حال شدة الخوف
ولا شك ان هذه الصلاة في حال الخوف فاما في حال الامن لا يجوز الاتيان بهذه الصلاة ولا يكون بحمد ثم يقال لاهل الظاهر
ان ظاهر هذه الاية يقتضي ان لا يجوز القصر الا عند حصول الخوف الحاصل من فتنة الكفار فاما لو حصل الخوف بسبب

وجب ان لا يجوز القصر في الصلوة في الزمن وذلك سلموا من القصر الا انه يقال وان لم يلزم منه ثبوت حكم القصر عليهم الا انه تعالى
قال ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا وذلك يقتضي ان الشرط هو هذا الخوف المخصوص وهو ان تقولوا انا ان يقال
حصل اجماع الامة على ان مطلق الخوف او لم يحصل الاجماع فان حصل الاجماع فنقول خالفنا ظاهر القرآن لدليل الاجماع وهو
دليل قاطع فلم يجز مخالفته بدليل ظني وان لم يحصل الاجماع فقد زال السؤال لانا نلتزم انه لا يجوز القصر الا مع الخوف
المخصوص اما قوله تعالى ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا ففيه قولان الاول ان خفتم ان يفتنكم الذين
من اتمام الركوع والسجود في جميع الثاني ان يفتنكم الذين والحاصل ان كل محنة وبلية وشدة فتنة ثم قال تعالى
ان الكافرين كانوا لكم عدوا مبينا والمعنى ان العداوة الحاصلة بينكم وبين الكافرين قديمة الان اظهرتم خلافهم في
في الدين وازدادت عداوتهم لكم وبسبب شدة العداوة اقدموا على محاربتكم وقصد اتلافكم ان قدروا واذا طالت
صلوتكم فربما وجدوا الفرصة في قتلكم فلعلى هذا رخصت لكم في قصر الصلوة وانما قال عدوا ولم يقل اعداء
لان العدو يستوي فيه الواحد والجمع قال تعالى فانهم عدو لي الا رب العالمين قوله تعالى واذا كنت فيهم فاقمت لهم
الصلوة فلتقم طائفة منهم معك وليأخذوا اسلحتهم فاذا سجدوا فليكونوا من ورائكم ولتأت طائفة اخرى لم يصلوا
فليصلوا معك وليأخذوا حذرهم واسلحتهم اعلم انه تعالى بين في الآية الاولى حال قصر الصلوة بحسب الكمية في العدد بين في هذه
الآية حالها في الكيفية وفيه مسائل المسئلة الاولى قال ابو يوسف والحسن بن زياد صلوة الخوف كانت خاصة للرسول ولا يجوز لغيره
وقال المزني كانت ثابتة ثم نسخت واحتج ابو علي بوجهين الاول ان قوله تعالى واذا كنت فيهم فاقمت لهم الصلوة يقتضي
ان اقامة هذه الصلوة مشروطة بكون النبي فيهم لان كلمة اذا تفيد الاشتراط الثاني ان تغيير هيئة الصلوة امر
انما جوزنا ذلك في حق الرسول لتحصل للناس فضيلة الصلوة خلفه واما في غير الرسول فهذا المعنى غير حاصل لان
فضيلة الصلوة خلف الثاني كهي خلف الاول فلا يحتاج هناك الى تغيير هيئة الصلوة واما سائر الفقهاء فقالوا لما ثبت
هذا الحكم في حق النبي بحكم هذه الآية وجب ان يثبت في حق غيره لقوله تعالى فاتبعوه [illegible] قوله خذ من
اموالهم صدقة تطهرهم لم يوجب كون الرسول مخصوصا به دون غيره من الائمة بعده اما التمسك بلفظ
فالجواب ان مقتضاه هو الثبوت عند الثبوت اما العدم عند العدم فغير مسلم واما التمسك بادراك فضيلة
الصلوة خلف النبي فليس يجوز ان يكون علة لاباحة تغيير الصلوة لان تحصيل فضيلة لا يوجب ترك الفرض فسقط هذا
الكلام المسئلة الثانية في شرح صلوة الخوف هو ان الامام يجعل القوم طائفتين ويصلي بهم ركعة واحدة ثم اذا فرغوا
من الركعة فكيف يصنعون فيه قولان الاول ان تلك الطائفة يسلمون من الركعة الواحدة ويذهبوا الى وجه العدو
وتاتي الطائفة الاخرى ويصلي بهم الامام ركعة اخرى ويسلم وهذا مذهب من يرى صلوة الخوف ركعة للامام ركعتان
وللقوم ركعة وهذا مروي عن ابن عباس وجابر بن عبد الله ومجاهد والثاني ان الامام يصلي بتلك الطائفة ركعتين

ويسلم ثم تذهب تلك الطائفة الى وجه العدو وتاتي الطائفة الاخرى فيصلي الامام بهم مرة اخرى ركعتين وهذا قول الحسن البصري
والثالث انه يصلي الامام مع الطائفة الاولى ركعة تامة ثم يبقى الامام قائما في الركعة الثانية الى ان تصلي هذه الطائفة ركعة اخرى و
يتشهدون ويسلمون ويذهبون الى وجه العدو ثم تاتي الطائفة الثانية ويصلون مع الامام ركعة ثم يطيل الامام التشهد الى ان
يصلي الطائفة الثانية الركعة الثانية ثم يسلم الامام بهم وهذا قول سهل بن ابي حثمة ومذهب الشافعي والرابع ان الطائفة
الاولى يصلي بهم الامام ركعة ويعودون الى وجه العدو وتاتي الطائفة الثانية فيصلي بهم بقية الصلوة وينصرفون الى وجه العدو
ثم تعود الطائفة الاولى فيقضون بقية صلوتهم بغير قراءة وينصرفون الى وجه العدو ثم الطائفة الثانية بقية صلوتهم بغير
قراءة وينصرفون الى وجه العدو ثم تعود الطائفة الثانية فيقضون بقية صلوتهم بقراءة والفرق ان الطائفة الاولى
ادركت اول الصلوة وهم في حكم من خلف الامام واما الثانية فلم تدرك اول الصلوة وهم في حكم من خلف الامام واما
الثانية فلم تدرك اول الصلوة والمسبوق فيما يقضي كالمنفرد في صلوته وهذا قول عبد الله بن مسعود ومذهب ابي حنيفة
واعلم انه وردت الروايات بهذه الصلوة فلعله صلى بهم هذه الصلوات في اوقات مختلفة بحسب المصلحة وانما وقع
الاختلاف بين الفقهاء في ان الافضل والاشد موافقة لظاهر الآية اي هذه الاقسام اما الواحدي فقال الآية تخالف الرواية
التي اخذ بها ابو حنيفة وبين ذلك من وجهين الاول انه تعالى قال ولتأت طائفة اخرى لم يصلوا فاخبر وهذا
يدل على ان الطائفة الاولى قد صلت وعند ابي حنيفة ليس الامر كذلك لان الطائفة الثانية تاتي و
الاولى بعد في الصلوة وما فرغوا منها الثاني ان قوله فليصلوا معك ظاهره يدل على تمام صلوة الطائفة الثانية
مع الامام لان مطلق قولك صليت مع الامام انك ادركت معه وعلى قول ابي حنيفة ليس الامر كذلك واما اصحاب ابي
حنيفة فقالوا الآية مطابقة لقولنا لانه تعالى قال فاذا سجدوا فليكونوا من ورائكم وهذا يدل على ان الطائفة الاولى
لم يفرغوا من الصلوة ولكنهم يصلون ركعة ثم يكونون من ورائكم الطائفة الثانية الحراسة واجاب الواحدي عنه فقال هذا
انما يلزم اذا جعلنا السجود والكون من ورائكم لطائفة واحدة وليس الامر كذلك بل هو لطائفتين السجود للاولى والكون
من ورائكم الذي بمعنى الحراسة للطائفة والله اعلم ولنرجع الى تفسير الآية فنقول قوله واذا كنت فيهم اي كنت
ايها النبي مع المؤمنين فعلموا انهم ذو خوفهم فاقمت لهم الصلوة فلتقم طائفة منهم معك والمعنى فاجعلهم
طائفتين فلتقم طائفة تصلي معك وليأخذوا اسلحتهم والضمير اما للمصلين واما لغيرهم فان كان للمصلين فقالوا
يأخذون من السلاح ما لا يشغلهم عن الصلوة كالسيف والخنجر وذلك لان ذلك اقرب الى الاحتياط وامنع للعدو
من الاقدام عليهم وان كان لغير المصلين فلا كلام فيه ويحتمل ان يكون ذلك امرا للطائفتين بحمل
السلاح لان ذلك اقرب الى الاحتياط ثم قال فاذا سجدوا فليكونوا يعني غير المصلين من ورائكم يحرسونكم وتقدم ذكر
اداء الركعة الاولى مع الامام في صلوة الخوف كهي في صلوة الامن انما التفاوت يقع في اداء الركعة الثانية

ثم قد ذكرنا مذاهب الناس فيها ثم قال ولتأت طائفة اخرى لم يصلوا فليصلوا معك وقد بينا ان هذه الاية دالة على صحة
قول الشافعي ثم قال وليأخذوا حذرهم واسلحتهم والمعنى انه تعالى جعل الحذر وهو التحذر والتيقظ آلة يستعملها
الغازي فلذلك جمع بينه وبين الاسلحة في الاخذ وجعلا مأخوذين قال الواحدي وفيه رخصة للخائف في الصلوة بان
يجعل بعض فكره في غير الصلوة فان قيل لم ذكر في الاية الاولى اسلحتهم فقط وذكر في هذه الاية حذرهم واسلحتهم قلنا لان
في اول الصلوة قلما ينتبه العدو لكون المسلمين في الصلوة بل يظنون كونهم قائمين لاجل المحاربة اما في الركعة الثانية
فقد ظهر للكفار كونهم في الصلوة فههنا ينتهزون الفرصة في الهجوم عليهم فلا جرم خص الله هذا الموضع بزيادة تحذير
فقال وليأخذوا حذرهم واسلحتهم ثم قال تعالى ود الذين كفروا لو تغفلون عن اسلحتكم وامتعتكم فيميلون عليكم
ميلة واحدة اى بالقتال عن ابن عباس وجابر ان النبي صلعم باصحابه الظهر ورآهم المشركون ذلك فقالوا بعد ذلك بئسما
ما صنعنا حيث لم نقدم عليهم وعزموا على ذلك عند الصلوة الاخرى فاطلع الله نبيه على اسرارهم بهذه الاية ثم قال تعالى ولا
جناح عليكم ان كان بكم اذى من مطر او كنتم مرضى ان تضعوا اسلحتكم والمعنى ان ثقل عليه حمل السلاح اما لانه
بله المطر فيسود ويفسد حدته او لان من الاسلحة ما يكون مبطنا فيثقل على لابسه اذا ابتل بالماء او لاجل ان الرجل
كان مريضا فيشق عليه حمل السلاح فههنا له ان يضع السلاح ثم قال وخذوا حذركم والمعنى انه لما رخص لهم في وضع السلاح
حال المطر وحال المرض امرهم مرة اخرى بالتيقظ والتحفظ والمبالغة في الحذر لئلا يجترئ العدو عليهم احتيالا في الميل
عليهم استغناما منهم لوضع المسلمين اسلحتهم وفيه مسائل المسألة الاولى ان قوله وليأخذوا حذرهم واسلحتهم امر وظاهر الامر
للوجوب فهذا يقتضي ان يكون اخذ السلاح واجبا ثم اكد هذا بدليل آخر وهو انه نفى الجناح عليكم ان كان بكم اذى
من مطر او كنتم مرضى ان تضعوا اسلحتكم فخص رفع الجناح في وضع السلاح بهاتين الحالتين وذلك يوجب فيما وراء
هاتين ان يكون الاثم والجناح حاصلا بسبب وضع السلاح ومنهم من قال انه سنة مؤكدة والاصح ما بيناه ثم شرطوا ان لا يحمل
سلاحا نجسا ان امكنه ولا يحمل الرمح الا في طرف الصف وبالجملة بحيث لا يتأذى به احد المسألة الثانية قال ابو علي الجبائي صاحب
النظر قوله تعالى وخذوا حذركم يدل على انه كان يجوز للنبي صلعم ان يقيم صلوة الخوف على جهة يكون بها حاذرا غير غافل
من كيد العدو والذي نزل به القرآن في هذا الموضع فلا جرم امر بان يصيروا طائفتين طائفة في وجه العدو وطائفة
مع النبي مستقبلة القبلة بعسفان وببطن نخل فانه لم يفرق اصحابه طائفتين وذلك لان النبي كان مستقبل القبلة
والعدو كان مستدبرا لها وكانوا يرون العدو حال كونهم في الصلوة فلم يحتاجوا الى الاحتياط الا عند السجود فلا جرم
لما سجد الصف الاول بقي الصف الثاني يحرسونهم فلما فرغوا من السجود تأخروا وتقدم الصف الثاني وسجدوا وكان
الصف الاول حال قيامهم يحرسون الصف الثاني فثبت بما ذكرنا ان قوله تعالى وخذوا حذركم يدل على جواز كل
هذه الوجوه والذي يدل على ان المراد من هذه الاية ما ذكرنا انه لو لم نحملها على هذا الوجه لصار تكرارا محضا من

غير فايده

غير فائدة ولو وقع فعل الرسول بعسفان وببطن نخل على خلاف بعض القرآن وانه غير جائز المسألة الثالثة قالت المعتزلة ان امره
بالحذر منه ذلك يدل على كون العبد قادرا على الفعل وعلى الترك وعلى جميع وجوه الحذر وذلك يدل على ان افعال العباد ليست
مخلوقة لله تعالى وجوابها تقدم من المعارضة بالعلم والداعي المسألة الرابعة دلت الاية على وجوب الحذر عن العدو فيدل
على وجوب الحذر عن جميع المضار المظنونة وبهذا الطريق كان الاقدام على العلاج بالدواء وعن الوباء وعن الجلوس تحت الجدار
المائل واجبا ثم قال تعالى ان الله اعد للكافرين عذابا مهينا وفيه سؤال وهو انه كيف طابق الامر بالحذر قوله
ان الله اعد للكافرين عذابا مهينا وجوابه انه تعالى لما امر بالحذر عن العدو اوهم ذلك قوة وشدة منهم فازال
الله ذلك الوهم بان اخبر انه يهينهم ويخذلهم ولا ينصرهم البتة حتى يقوى قلوب المسلمين ويعلموا ان الامر بالحذر
ليس لما لهم من القوة والهيبة وانما هو لاجل ان يحصل الخوف في قلب المؤمنين فيكونون متضرعين الى الله تعالى في
ان يمدهم بالنصرة والتوفيق ونظيره قوله تعالى اذا لقيتم فئة فاثبتوا واذكروا الله كثيرا لعلكم تفلحون ثم قال فاذا
قضيتم الصلوة فاذكروا الله قياما وقعودا وعلى جنوبكم وفيه قولان الاول فاذا قضيتم صلوة الخوف فواظبوا على
ذكر الله في جميع الاحوال فان ما انتم عليه من الخوف والحرب مع العدو جدير بالمواظبة على ذكر الله والتضرع اليه
الثاني ان المراد بالذكر الصلوة يعني صلوا قياما حال اشتغالكم بالمسايفة والمقارعة وقعودا حال اشتغالكم
بالرمي وعلى جنوبكم حال ما تكثر الجراحات فيكم فتسقطون على الارض فاذا اطمأننتم حين تضع الحرب اوزارها
فاقيموا الصلوة فاقضوا ما صليتم في حال المسايفة وهذا ظاهر على مذهب الشافعي في ايجاب الصلوة على المحارب
في حال المسايفة اذا حضر وقتها فاذا اطمأن فعليه القضاء الا ان هذا القول اشكالا وهو انه يقتضي تعقيب الايقاع
بقضيتم الصلوة فصلوا وذلك بعيد لان حمل لفظ الذكر على الصلوة مجاز فلا يصار اليه الا لقرينة ثم قال تعالى
فاذا اطمأننتم فاقيموا الصلوة واعلم ان هذه الاية مسبوقة بحكمين اولهما بيان القصر والثاني بيان صلوة الخوف
فقوله فاذا اطمأننتم يحتمل يعني الامرين فيحتمل ان يكون المراد من الاطمئنان ان لا يبقى الانسان مسافرا بل يصير مقيما وعلى
هذا التقدير يكون المراد فاذا صرتم مقيمين فاتموا الصلوة تامة من غير قصر البتة ويحتمل ان يكون المراد من الاطمئنان
ان لا يبقى الانسان مضطرب القلب بل يصير ساكن النفس بسبب زوال الخوف وعلى هذا التقدير يكون المراد من
الاية فاذا زال الخوف عنكم فاقيموا الصلوة على الحالة التي كنتم تعرفونها ولا تغيروا من احوالها وهيئاتها شيئا ثم انه تعالى ختم
في شرح اقسام الصلوة فذكر الصلوة السفر ثم ذكر بعده صلوة الخوف ختم هذه الايات بقوله ان الصلوة كانت
على المؤمنين كتابا موقوتا اى فرضا موقوتا والمراد بالكتاب ههنا المكتوبة كانه قيل مكتوبة موقوتة ثم حذف
لما جعل المصدر مكتوبا ومعنى الموقوت انها كتبت عليهم في اوقات موقوتة يقال وقته ووقته مخففا وقرئ واذا الرسل وقتت
بالتخفيف واعلم انه تعالى بين في هذه الاية ان وجوب الصلوة مقدر باوقات مخصوصة الا انه تعالى اجمل ذكر الاوقات

فيها وتعينا في سائر الاوقات وهي خمسة احدها قوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى فقوله الصلوات يدل
على وجوب صلوات ثلث وقوله والصلوة الوسطى يمنع ان يكون اعداد تلك الثلث والا لزم التكرار فلابد ان يكون
زايدة على الثلث ولا يجوز ان يكون الواجب اربعا والا لم يحصل فيها وسطى لان من جعلها خمسا ليحصل الوسطى وكما دلت على
هذه الاية على وجوب خمس صلوات دلت على عدم وجوب الوتر والا لصارت الصلوة الواجبة ستة فلم يحصل الوسطى
فهذه الاية دلت على ان الواجب خمس صلوات الا انها غير دالة على بيان اوقاتها وثانيها قوله تعالى واقم الصلوة لدلوك
الشمس الى غسق الليل وقران الفجر فالواجب من الدلوك الى الغسق وهو الظهر والواجب من الغسق الى الفجر هو المغرب والعشا
والواجب في الفجر هو صلوة الصبح وهذه الاية توهم ان الظهر والعصر وقتا واحدا وثالثها قوله فسبحان الله حين تمسون
وحين تصبحون والمراد منه الصلوات الواقعات في طرفي النهار وهما المغرب والصبح ثم قال وله الحمد في السموات
والارض وعشيا وحين تظهرون وقوله وعشيا المراد الصلوة الواقعة في نصف الليل هو صلوة العشاء وقوله وحين تظهرون
الصلوة الواقعة في نصف النهار وهي صلوة الظهر وكما تقدم في قوله حين تمسون صلوة الليل على صلوة النهار
في الذكر فصارت الصلوات الاربع مذكورة في هذه الاية واما صلوة العصر فهي قد افردها الله بالذكر في قوله تعالى والعصر
تشريفا لها بالافراد بالذكر ورابعها قوله تعالى اقم الصلوة طرفي النهار وزلفا من الليل فقوله طرفي النهار يفيد وجوب
صلوة الصبح ووجوب صلوة العصر لانهما كانوا واقعتين على الطرفين وان كانت صلوة الصبح واقعة قبل حدوث الطرف
الاول وصلوة العصر واقعة قبل حدوث الطرف الثاني وقوله وزلفا من الليل يفيد وجوب المغرب والعشا وكان بعضهم
يستدل بهذه الاية على وجوب الوتر لان الزلف جمع واقله ثلثة فلابد وان يجب ثلث صلوات في الليل حتى لا يتحول
من الليل وخامسها قوله تعالى فسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل غروبها ومن اناء الليل فسبح فقوله قبل الطلوع وقبل غروبها ومن اناء الليل
فسبح فقوله قبل طلوع الشمس وقبل غروبها اشارة الى الصبح والعصر وهو كقوله اقم الصلوة طرفي النهار وقوله اناء الليل
اشارة الى المغرب والعشاء وهو كقوله وزلفا من الليل كما احتجوا بقوله وزلفا من الليل لان قوله اناء الليل جمع واقل
الجمع ثلثة فهذا مجموع الايات الدالة على الاوقات الخمسة ان تقدير الصلوة بهذه الاوقات الخمسة في نهاية الجلالة
نظرا الى المعقول وبيانه ان لكل شيء من احوال هذا العالم مراتب خمسة اولها مرتبة الحدوث والدخول في الوجود كما ان
الانسان ويبقى في النشو والنما الى مدة معلومة وهذه المدة تسمى سن النشو والنما والمرتبة الثانية مدة الوقوف وهو
ان يبقى ذلك الشيء على صفته كما لم من غير زيادة ونقصان وهذه المدة تسمى سن الشباب والمرتبة الثالثة مدة الكهول
وهو ان يظهر في الانسان نقصانات خفية الى ان يموت ويهلك وهذه المدة تسمى سن الشيخوخة والمرتبة الخامسة
ان يبقى اثاره بعد موته ثم بالاخرة تمحى تلك الاثار ويبطل ولا يبقى في الدنيا خبر ولا اثر فهذه المراتب الخمس حاصلة
لجميع حوادث هذا العالم سواء كان انسانا او غيره من الحيوانات او نباتا فالشمس حصل لها بحسب طلوعها وغروبها

هذه

هذه الاحوال الخمسة وذلك لانها حين تطلع من مشرقها تشبه حالها حال المولود عند ما يولد ثم لا يزال ارتفاعها ويقوى
نورها ويسخن حرها الى ان تبلغ الى وسط السماء فيبقى هناك ساعة ثم يحدث بعد ما يظهر فيها نقصانات خفية الى وقت العصر
ثم من وقت العصر يظهر فيها نقصانات ظاهرة فيضعف ضوءها ويضعف حرها ويزداد انحطاطها وقربها من الغروب اذا
غربت يبقى بعض اثارها في افق المغرب وهو الشفق ثم يمحى تلك الاثار ويصير الشمس كانها ما كانت موجودة في العالم فلما حصلت
هذه الاحوال الخمسة لها وهي امور عجيبة لا يقدر عليها الا الله تعالى لاجرم اوجب الله عند كل واحد من هذه الاحوال
الخمسة صلوة فاوجب عند قرب الشمس من الطلوع صلوة الفجر شكرا للنعمة الحاصلة بسبب زوال النوم الذي هو كالموت وحصول
اليقظة التي هي كالحيوة ولما وصلت الشمس الى غاية الارتفاع ثم ظهر فيها اثر الانحطاط اوجب صلوة الظهر تعظيما للخالق
القادر على قلب احوال الاجرام العلوية والسفلية من الضد الى الضد فجعل الشمس بعد ما كانت في غاية ارتفاعها واستعلائها
منحطة عن ذلك العلو واخذة من سن الكهولة وهو سن النقصان الخفي ثم لما تمت هذه الكهولة ودخلت في زمان
الشيخوخة اوجب تعالى صلوة العصر ونعم ما قال الشافعي ان اول العصر هو ان يصير ظل كل شيء كمثله وذلك لان من هذا الوقت
يظهر النقصانات الظاهرة لان ارتفاع اوقات الظهر على قول الشافعي ان يزداد الظل الاصلي الشيء ثم ان في زمان الخلف
يصير ظل الشيء مثليه وذلك يدل على ان من الوقت الذي يصير ظل الشيء في النقصانات ثم اذا غربت الشمس شبهت هذه الحالة
ما اذا مات الانسان فلاجرم اوجب الله تعالى عند هذه الحالة صلوة المغرب ثم لما غربت الشمس كانت اثار الشمس في ... لم
يبق في الدنيا خبر ولا اثر فلاجرم اوجب الله صلوة العشاء فثبت ان ايجاب الصلوات الخمسة في هذه الاوقات موافق القوانين
العقلية والاصول الحكمية والله اعلم باسرار افعاله واحكامه قوله تعالى ولا تهنوا في ابتغاء القوم اعلم انه تعالى
لما ذكر بعض الاحكام التي يحتاج المجاهد الى معرفتها عاد الى الحث على الجهاد فقال ولا تهنوا اي لا تضعفوا
ولا تتوانوا في ابتغاء القوم اي في طلب الكفار بالقتال ثم اورد الحجة عليهم في ذلك فقال ان تكونوا تالمون فانهم يالمون كما تالمون
والمعنى ان حصول الالم قدر مشترك بينكم وبينهم فلما لم يصر حصول الالم مانعا لهم عن قتالكم فكيف صار مانعا لكم عن قتالهم
ثم زاد في تقرير الحجة وبين ان المؤمنين اولى بالمصابرة وعلى القتال من المشركين لان المؤمنين مقرون بالثواب والعقاب
والحشر والنشر والمشركون لا يقرون بذلك فاذا كانوا مع انكارهم الحشر يجدون في القتال فانتم ايها المؤمنون مع كونكم
مقرين بان لكم في هذا الجهاد ثوابا عظيما وعليكم في تركه عقابا عظيما اولى بان تكونوا مجدين في هذا الجهاد وهو المراد
من قوله وترجون من الله ما لا يرجون ويحتمل ايضا ان يكون المراد من هذا الاستدلال ما وعدهم الله في قوله ليظهره على الدين كله
في قوله يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين وفيه وجه ثالث وهو انكم تعبدون الاله القادر العالم
السميع البصير فيصح منكم ان ترجوا ثوابه واما المشركون فانهم يعبدون الاصنام وهي جمادات فلا يصح منهم ان يرجوا
من تلك الاصنام ثوابا او يخافوا منها عقابا وفيه وجه رابع ان يكونوا تالمون يقع الهزيمة ولا سوا الا ان يكونوا المون وقد

فانهم يألمون كما تألمون تعليل ثم قال وكان الله عليما حكيما اي لا يكلفكم شيئا ولا يامركم ولا ينهاكم الا لما هو عالم بانه سبب
لصلاحكم في دينكم ودنياكم قوله تعالى انا انزلنا اليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما اريك الله ولا تكن للخائنين خصيما
اعلم ان في كيفية النظم وجوها الاول انه لما شرح احوال المنافقين على سبيل الاستقصاء ثم اتصل بذلك امر المحاربة و
اتصل بذكر المحاربة ما يتعلق بها من الاحكام الشرعية مثل قتل المسلم خطا على ظن انه كافر ومثل بيان صلوة السفر و
صلوة الخوف رجع الكلام بعد ذلك الى احوال المنافقين وذلك انهم كانوا يحاولون ان يحملوا الرسول على ان يحكم
بالباطل ويذر الحكم الحق فاطلع الله رسوله عليه وامره بان لا يلتفت اليهم ولا يقبل قولهم في هذا الباب الوجه الثاني
في بيان النظم انه تعالى لما بين الاحكام الكثيرة في هذه السورة بين ان كل ما عرف بانزال الله تعالى وانه ليس للرسول
ان يحيد عن شيء منها طلبا لرضا قومه الوجه الثالث انه تعالى لما امر بالمجاهدة مع الكفار بين ان الامر وان كان
كذلك لكنه لا يجوز الخيانة معهم ولا الحاق ما لم يفعلوا بهم وان كفر الكافر لا يبيح المسامحة في النظر له بل الواجب
في الدين ان تحكم له وعليه بما انزل الله تعالى وفيه مسايل المسئلة الاولى اتفق المفسرون على ان اكثر هذه الآيات نزلت
في طعمة بن ابيرق ثم في كيفية الواقعة روايات احديها ان طعمة سرق درعا فلما طلبت الدرع منه رمى واحدا من اليهود
بتلك السرقة ولما اشتدت الخصومة بين قومه وبين قوم اليهودي جاء قومه الى النبي وطلبوا منه ان يعينهم على هذا المقصود
وان يلحق هذه الخيانة باليهودي فهم الرسول بذلك فنزلت الآية وثانيها ان واحدا وضع عنده درعا على سبيل الوديعة ولم
يكن هناك شاهد فلما طلبها منه جحدها وثالثها ان المودع لما طلب الوديعة زعم ان اليهودي سرق الدرع و
اعلم ان العلماء قالوا هذا يدل على ان طعمة وقومه كانوا منافقين والا لما طلبوا من الرسول نصرة الباطل والحاق
السرقة باليهودي على سبيل التخرص والبهتان ومما يؤكد ذلك قوله وما يضلون الا انفسهم وما يضرونك من شيء ثم روي
ان طعمة هرب الى مكة وارتد ونقب حائطا هناك لاجل السرقة فسقط الحائط عليه ومات المسئلة الثانية قال ابو علي
الفارسي قوله بما اريك الله اما ان يكون منقولا بالهمزة من رأيت التي يراد بها رؤية البصر او من رأيت التي تتعدى الى مفعولين
احدهما الكاف التي هي للخطاب والاخر المفعول المقدر تقديره بما اريكه الله ولما بطل القسمان بقي الثالث وهو ان يكون
المراد منه رأيت بمعنى الاعتقاد والعلم المسئلة الثالثة اعلم انه ثبت بما ذكرنا ان قوله بما اراك الله معناه بما اعلمك و
سمى ذلك العلم بالرؤية لان العلم اليقيني المبرأ عن جهات الريب يكون جاريا مجرى الرؤية في القوة والظهور وكان عمر يقول
لا يقولن احد قضيت بما اراني الله فان الله لم يجعل ذلك الا لنبيه واما الواحد منا فرأيه يكون ظنا ولا يكون علما اذا عرفت هذا
فنقول قال المحققون هذه الآية تدل على انه ما كان يحكم الا بالوحي والنص واذا عرفت هذا فنقول تفرع عليه مسئلتان
احديهما انه لما كان يحكم الا بالنص ثبت انه ما كان يجتهد وما كان يجوز له الاجتهاد الثانية انه دلت هذه الآية على انه ما كان
يجوز له ان يحكم الا بالنص فوجب ان يكون حال الامة كذلك لقوله تعالى فاتبعوه واذا كان كذلك وجب ان يكون العمل

بالقياس

بالقياس حراما والجواب عنه لما دلت الدلالة على ان القياس حجة كان العمل بالقياس عملا بالنص في الحقيقة وانه يصير التقدير كانه
تعالى قال مهما غلب على ظنك ان حكم الصورة المسكوت عنها مثل حكم صورة المنصوص عنها بسبب امر جامع بين الصورتين فاعلم ان تكليفي
في حقك ان تعمل بموجب هذا الظن واذا كان الامر كذلك كان العمل بهذا القياس عملا بالنص في الحقيقة اما قوله تعالى ولا
تكن للخائنين خصيما ففيه مسايل المسئلة الاولى معنى الآية ولا تكن لاجل الخائنين مخاصما لمن كان بريئا عن الذنب يعني لا تخاصم
اليهود لاجل المنافقين المسئلة الثانية قال الواحدي خصيمك الذي يخاصمك وجمعه الخصماء واصله من الخصم وهو ناحية الشيء
وطرفه والخصم طرف الزاوية وطرف الغرار وقيل للخصمين خصمان لان كل واحد منهما في ناحية من الحجة والدعوى وخصوم السحابة
جوانبها المسئلة الثالثة قال الطاعنون في عصمة الانبياء دلت هذه الآية على صدور الذنب من الرسول فانه لولا
ان الرسول اراد ان يخاصم لاجل الخائن ويذب عنه لما ورد النهي عنه والجواب ان النهي عن الشيء لا يقتضي كون المنهي فاعلا للمنهي
عنه بل ثبت في الرواية ان قوم طعمة التمسوا من الرسول ان يذب عن طعمة وان يلحق السرقة باليهودي توقف وانتظر
الوحي فنزلت هذه الآية وكان الغرض من هذا النهي تنبيه الرسول على ان طعمة كذاب وان اليهودي بريء عن ذلك الجرم
فان قيل الدليل على ان ذلك الجرم قد وقع من النبي قوله بعد هذه الآية واستغفر الله ان الله كان غفورا رحيما فلما
امره الله بالاستغفار دل على سبق الذنب والجواب من وجوه الاول لعله مال طبعه الى نصرة طعمة بسبب انه كان في الظاهر من
المسلمين فالاستغفار لهذا او في همه بان يقضي بالسرقة على اليهودي لعذره وحسنات الابرار سيئات المقربين الثاني ان
القوم شهدوا على سرقة اليهودي وعلى براءة طعمة من تلك السرقة ولم يظهر للرسول ما يوجب القدح في شهادتهم هم بان يقضي
بالسرقة على اليهودي ثم لما اطلعه الله على كذب اولئك الشهود عرف ان ذلك القضاء لو وقع لكان خطأ وكان استغفاره
بسبب انه هم بذلك الحكم الذي لو وقع لكان خطأ في نفسه وان كان معذورا فيه عند الله الثالث قوله واستغفر الله يحتمل
ان يكون المراد واستغفر الله لاولئك الذين يذبون عن طعمة ويريدون ان يظهروا براءته عن السرقة ثم قال تعالى ولا تجادل عن الذين يختانون انفسهم
ان الله لا يحب من كان خوانا اثيما المراد بالذين يختانون انفسهم طعمة ومن عاونه من قومه ممن علم كونه سارقا والاختيان كالخيانة يقال
خانه واختانه وذكرنا ذلك عند قوله تعالى علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم وانما قال لطعمة ولمن ذب عنه انهم يختانون انفسهم لان من
اقدم على المعصية فقد حرم نفسه الثواب واوصلها الى العقاب فكان ذلك منه خيانة مع نفسه ولهذا المعنى يقال لمن
ظلم غيره انه ظلم نفسه واعلم ان في الآية تهديدا شديدا وذلك لان النبي لما مال طبعه قليلا الى جانب طعمة وكان في
علم الله ان طعمة كان فاسقا فالله تعالى عاتب رسوله على ذلك القدر من اعانة المذنب فكيف حال من يعلم من الظالم كونه ظالما ثم يعينه على ذلك الظلم
بل يحمله عليه ويرغبه فيه اشد الترغيب ثم قال تعالى ان الله لا يحب من كان خوانا اثيما قال المفسرون ان طعمة خان في الدرع
واثم في نسبة اليهودي الى تلك السرقة فلا جرم قال تعالى ان الله لا يحب من كان خوانا اثيما فان قيل لم قال خوانا اثيما
مع ان الصادر عنه خيانة واحدة واثم واحد قلنا علم الله تعالى انه كان في طبع ذلك الرجل خيانة كثيرة واثم كبير

فذكر اللفظ الدال على المبالغة بسبب انه كان في طبعه الميل الى ذلك ثم لم يشك في الرواية انه طلب من النبي ان يدفع السرقة
عنه ويلحقها باليهودي وهذا ابطال رسالة الرسول ومن حاول ابطال رسالة الرسول واظهار كذبه فقد كفر
فلهذا المعنى وصفه الله بالمبالغة في الخيانة والاثم وقيل اذا عثرت من رجل على سيئة فاعلم ان لها اخوات وعن
عمر انه امر بقطع يد سارق فجاءت امه تبكي وتقول هذه اول سرقة سرقها فاعف عنه فقال كذبت ان الله لا يواخذ عبده
في اول الامر واعلم انه تعالى لما خص هذا الوعيد بمن كان عظيم الخيانة والاثم دل ذلك على ان من كان قليل الخيانة
والاثم فهو خارج عنه قوله تعالى يستخفون من الناس ولا يستخفون من الله وهو معهم اذ يبيتون ما لا يرضى من القول
وكان الله بما يعملون محيطا الاستخفاء في اللغة معناه الاستتار يقال استخفيت من فلان اي تواريت منه واستترت
وقال الله ومن هو مستخف بالليل وسارب بالنهار فمعنى يستخفون من الناس اي يستترون من الناس ولا يستترون من الله قال ابن عباس
يستخفون من الناس اي يستحيون من الناس ولا يستحيون من الله قال الواحدي هذا معنى وليس بتفسير وذلك ان الاستحياء من الناس يوجب الاستخفاء
منهم لا استخفاءهم فاما ان يقال الاستخفاء هو نفس الاستحياء فلا وهو معهم يريد بالعلم والقدرة والرؤية وكفى
هذا زاجرا للانسان عن المعاصي وقوله اذ يبيتون ما لا يرضى من القول اي يضمرون في اذهانهم وقد ذكرنا معنى التبييت في قوله
بيت طائفة والذي لا يرضاه الله من القول هو ان طعمة رمى اليهودي بانه هو الذي سرق الدرع وحلف انه لم
يسرقها فيقبل الرسول يمينه لانه على دينه ولم يقبل يمين اليهودي فان قيل كيف سمى التبييت قولا وهو معنى في
النفس قلنا مذهبنا ان الكلام الحقيقي هو المعنى القائم بالنفس وعلى هذا المذهب فلا اشكال ومن انكر كلام النفس فله ان يجيب
بان طعمة واصحابه لعلهم اجتمعوا في الليل ورتبوا كيفية المكر فسمى الله كلامهم ذلك بالقول المبيت الذي لا يرضاه
الله اما قوله وكان الله بما يعملون محيطا فالمراد الوعيد من حيث انهم وان كانوا يخفون كيفية المكر والخداع عن الناس الا
انها كانت ظاهرة في علم الله لانه تعالى عالم بجميع المعلومات لا يخفى عليه تعالى منها شيء ثم قال ها انتم هؤلاء جادلتم عنهم في
الحياة الدنيا فمن يجادل الله عنهم يوم القيامة كلمة ها للتنبيه ثم انتم هؤلاء وهما مبتدأ وخبر وجادلتم جملة مبينة
لوقوع اولاء خبرا كما يقول البعض للاسخياء انت حاتم تجود بمالك وتؤثر على نفسك ويجوز ان يكون اولاء اسما موصولا
بمعنى الذي وجادلتم صلته واما الجدال فهو في اللغة عبارة عن شدة المخاصمة والجدل شدة الفتل ورجل مجدول كانه
فتل والاجدل الصقر لانه من اشد الطيور قوة هذا قول الزجاج وقال غيره سميت المخاصمة جدالا لان كل واحد من الخصمين يريد
فتل صاحبه عما هو عليه وصرفه عن رأيه اما قوله هذا الخطاب مع قوم من المومنين كانوا يذبون عن طعمة وعن قومه بسبب انهم كانوا
في الظاهر مسلمين والمعنى هبوا انكم خاصمتم عن طعمة وقومه في الدنيا فمن الذي يخاصم عنهم في الاخرة اذا اخذهم الله بعذابه
وقرأ عبد الله بن مسعود ها انتم هؤلاء جادلتم عنه يعني طعمة وقومه فمن يجادل الله عنهم استفهام بمعنى التوبيخ والتقريع
ثم قال ام من يكون عليهم وكيلا قوله ام من يكون عطف على الاستفهام السابق والوكيل هو الذي وكل اليه الامر في الحفظ و

الحماية

والحماية والمعنى من الذي يكون محافظا ومحاميا لهم من عذاب الله واعلم انه تعالى لما ذكر الوعيد في هذا الباب اتبعه بالدعوة
الى التوبة وذلك في ثلاثة انواع من الترغيب فالاول قوله تعالى ومن يعمل سوءا او يظلم نفسه ثم يستغفر الله يجد الله
غفورا رحيما والمراد بالسوء القبيح الذي يسوء به غيره كما فعل طعمة من سرقة الدرع ومن رمي اليهودي بالسرقة والمراد بظلم
النفس ما يختص به الانسان كالحلف الكاذب وانما خص ما يتعدى الى الغير باسم السوء لان ذلك يكون في الاكثر ايصالا للضرر الى
الغير والضرر سوء حاضر فاما الذنب الذي يخص الانسان فذلك في الاكثر لا يكون ضررا لان الانسان لا يوصل الضرر الى نفسه واعلم
ان هذه الاية دالة على حكمين الاول ان التوبة مقبولة عن جميع الذنوب سواء كانت كفرا او قتلا عمدا او غصبا للاموال لان قوله ومن يعمل
سوءا او يظلم نفسه عم الكل الثاني ان الاية تقتضي ان مجرد الاستغفار كاف وقال بعضهم انه مقيد بالتوبة لانه لا ينفع
الاستغفار مع الاصرار وقوله يجد الله غفورا رحيما معناه غفورا رحيما له وحذف هذا القيد لدلالة الكلام عليه لانه لا معنى للترغيب في الاستغفار
الا اذا كان المراد ذلك النوع الثاني من الكلمات المرغبة في التوبة قوله تعالى ومن يكسب اثما فانما يكسبه على نفسه والكسب عبارة
عما يفيد جر منفعة او دفع مضرة ولذلك لم يجز وصف الباري بذلك والمقصود منه ترغيب العاصي في الاستغفار وكانه
تعالى يقول الذنب الذي اذنبته باعادة مضرته اليك فاني منزه عن النفع والضر فلا تياس من قبول التوبة فيقتضي حكمته
ورحمته ان يتجاوز عن التائب النوع الثالث قوله تعالى ومن يكسب خطيئة او اثما ثم يرم به بريئا فقد احتمل بهتانا واثما مبينا
ذكروا في الخطيئة والاثم وجوها احدها الخطيئة هي الصغيرة والاثم هو الكبيرة وثانيها الخطيئة هي الذنب القاصر على فاعله
والاثم هو الذنب المتعدي الى الغير كالظلم والقتل وثالثها الخطيئة ما لا ينبغي فعله سواء كان بالعمد او بالخطا والاثم
ما يحصل بسبب العمد والدليل عليه ما قبل هذه الاية وهو قوله ومن يكسب اثما فانما يكسبه على نفسه فبين ان الاثم وجعله الى هو
القرب كما قال النحاة في قوله واذا راوا تجارة او لهوا انفضوا اليها الثالث ان يكون عائدا الى الكسب والتقدير ومن يكسب ثم يرم به
بريئا فذلك كسب الرابع ان يكون الضمير راجعا الى معنى الخطيئة فكانه قال ومن يكسب ذنبا ثم يرم به بريئا واما قوله فقد احتمل
بهتانا واثما مبينا فالبهتان ان ترمي غيرك بامر منكر وهو بريء منه واعلم ان صاحب البهتان مذموم في الدنيا
اشد الذم ومعاقب في الاخرة اشد العقاب فقوله فقد احتمل بهتانا اشارة الى ما يلحقه من الذم العظيم في الدنيا
وقوله واثما مبينا اشارة الى ما يلحقه من العقاب العظيم في الاخرة ثم قال تعالى ولولا فضل الله عليك ورحمته لهمت طائفة
منهم ان يضلوك والمعنى ولولا ان خصك الله بالفضل وهو النبوة وبالرحمة وهي العصمة لهمت طائفة منهم ان يضلوك
وذلك لان قوم طعمة كانوا قد عرفوا انه سارق ثم سالوا النبي ان يجادل عنه ويبرئه عن السرقة وينسب تلك السرقة الى اليهودي
ومعنى يضلوك اي يلقونك في الحكم الباطل الخطا ثم قال وما يضلون الا انفسهم بسبب تعاونهم على الاثم والعدوان وشهادتهم
بالزور والبهتان فهم لما اقدموا على هذه الاعمال فهم الذين يعاونون على الخائنين وما يضرونك من شيء وفيه وجهان
الاول قال القفال وما يضرونك في المستقبل فوعده في هذه الاية بادامة العصمة له مما يريدون ثم ايضا في ابطال الثاني

وكان الله عليما حكيما

المعنى انهم ان سعوا في القائك في الباطل فانت ما امرت الا ببناء الاحكام على الظواهر ثم قال تعالى وانزل
الله عليك الكتاب والحكمة واعلم انا اذا فسرنا قوله وما يضرونك من شيء بان المراد انه تعالى وعده بالعصمة في المستقبل كان
قوله وانزل الله عليك الكتاب والحكمة مؤكدا لذلك الوعد يعني لما انزل عليك الكتاب والحكمة وامرك بتبليغ الشريعة الى الخلق فكيف
يليق بحكمته ان لا يعصمك عن الوقوع في الشبهات والضلالات وان فسرنا تلك الآية بان النهي كان عن الاعتماد في بناء الحكم على الظ
كان المعنى وانزل الله عليك الكتاب والحكمة والواجب بناء احكام الشرع على الظاهر فكيف يقرب بناء الامر ثم قال تعالى وعلمك
ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيما اعلم ان هذه الآية تحتمل وجهين احدهما ان يكون المراد ما يتعلق
بالدين كما قال ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان وعلى هذا الوجه تقدير الآية انزل الله عليك الكتاب والحكمة واطلعك
على اسرارهما واوقفك على حقائقهما مع انك ما كنت قبل ذلك عالما بشيء منهما فكذلك يفعل بك في مستانف ايامك حتى لا يقدر احد
من المنافقين على اضلالك والثاني ان يكون المراد وعلمك ما لم تكن تعلم من اخبار الاولين فكذلك يعلمك من حيل
المنافقين ووجوه مكرهم وكيدهم ثم قال وكان فضل الله عليك عظيما وهذا من اعظم الدلائل على ان العلم اشرف الفضائل
والمناقب وذلك لان الله تعالى ما اعطى الخلق من العلم الا القليل كما قال وما اوتيتم من العلم الا قليلا ونصيب الشخص الواحد
من علوم جميع الخلق يكون قليلا ثم انه سمى ذلك القليل عظيما حيث قال وكان فضل الله عليك عظيما وسمى جميع
الدنيا قليلا حيث قال قل متاع الدنيا قليل وذلك يدل على غاية شرف العلم قوله لا خير في كثير من نجواهم الا من امر
بصدقة او معروف او اصلاح بين الناس اعلم ان هذا اشارة الى ما يكون يتناجون حتى يبيتون فيه ما لا يرضاه الله من القول
وفي الآية مسائل المسئلة الاولى قال الواحدي النجوى في اللغة سر بين اثنين يقال ناجيت الرجل مناجاة ونجاء
ويقال نجوت الرجل انجو نجوا بمعنى المناجاة قال تعالى ما يكون من نجوى ثلثة وقد يكون بمعنى القوم الذين يتناجون
اذ هم نجوى المسئلة الثانية قوله الا من امر بصدقة قد ذكر النحويون في محل من وجوها وتلك الوجوه مبنية على معنى النجوى
في هذه الآية فان جعلنا معنى النجوى ههنا السر فيجوز ان يكون من في موضع النصب لانه استثناء الشيء من خلاف جنسه
فيكون نصبا كقوله الا اذى ويجوز ان يكون رفعا في لغة من يرفع المستثنى من غير الجنس كقوله الا اليعافير والا العيس وان
جعل هذا من باب المضاف فقال التقدير الا في نجوى من امر بصدقة ثم حذف المضاف وعلى هذا التقدير يكون من في
محل النجوى لانه اقيم مقامه ويجوز فيه وجهان احدهما الخفض بدلا من نجواهم كما تقول ما مررت باحد الا زيد والثاني
النصب على الاستثناء كما تقول ما جاءني احد الا زيدا وهذا استثناء الجنس من الجنس ويجوز ان يكون من في محل الخفض
من وجهين احدهما ان يجعله تبعا للكثير على معنى لا خير في كثير من نجواهم الا فيمن امر بصدقة كقولك لا خير في القوم
الا نفر منهم والثاني ان يجعله تبعا للنجوى كما تقول لا خير في جماعة من القوم الا زيد ان شئت اتبعت زيدا الجماعة وان
شئت اتبعته القوم المسئلة الثالثة هذه الآية وان نزلت في مناجاة بعض قوم ذلك السارق مع بعض الا انها

في المعنى

في المعنى عامة والمراد لا خير فيما يتناجى فيه الناس ويخوضون فيه من الحديث الا ما كان من اعمال الخير ثلثة انواع
الامر بالصدقة والامر بالمعروف والاصلاح بين الناس وانما ذكر الله هذه الاقسام الثلثة وذلك لان عمل الخير اما ان
بصدقة واما ان يكون من الخيرات الروحانية وهو عبارة عن تكميل القوة النظرية بالعلوم وتكميل القوة العملية بالافعال
الحسنة ومجموعهما عبارة عن الامر بالمعروف واليه الاشارة بقوله او اصلاح بين الناس فثبت ان مجامع الخيرات مذكورة
في هذه الآية ومما يدل على صحة ما ذكرنا قوله كلام ابن آدم كله عليه لا له الا ما كان من امر بمعروف او نهي عن منكر او ذكر
الله وقيل لسفيان ما اشد هذا الحديث فقال سفيان الم تسمع الله يقول لا خير في كثير من نجواهم فهو هذا بعينه
اما سمعت الله يقول والعصر ان الانسان لفي خسر فهذا هو بعينه ثم قال تعالى ومن يفعل ذلك ابتغاء مرضات الله فسوف
نؤتيه اجرا عظيما والمعنى ان هذه الاقسام الثلثة من الطاعات وان كانت في غاية الشرف والجلالة الا ان
الانسان انما ينتفع بها اذا اتى بها لوجه الله فاما اذا اتى بها للرياء والسمعة انقلبت القضية فصارت من المفاسد وهذه الآية من اقوى الدلائل على المط
من الاعمال الظاهرة رعاية احوال القلب في اخلاص النية وتصفية الداعية عن الالتفات الى غرض سوى طلب رضوان الله
ونظيره قوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين وقوله وان ليس للانسان الا ما سعى وقوله انما الاعمال
بالنيات ثم ههنا سؤالان السؤال الاول لم انتصب ابتغاء مرضات الله الجواب لانه مفعول له والمعنى لابتغاء
مرضات الله الثاني كيف قال الا من امر ثم قال ومن يفعل ذلك والجواب انه ذكر الامر بالخير ليدل به على فاعله لانه اذا كان
الآمر بالخير لما دخل في زمرة الخيرين فان يدخل فاعل الخير فيهم كان ذلك اولى ويجوز ان يراد ومن يامر بذلك فعبر عن الامر بالفعل
لان الامر ايضا فعل من الافعال قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما
تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا ان تعلق الآية بما قبلها ما روي ان طعمة بن الابيرق لما رأى ان الله هتك ستره وبرأ
اليهودي عن تهمة السرقة ارتد وذهب الى مكة ونقب جدار انسان لاجل السرقة فانهدم الجدار عليه فمات فنزلت هذه
الآية واما الشقاق فقد ذكرنا في سورة البقرة انه عبارة عن كون كل واحد منهما في شق آخر من الامر او عن كون كل واحد
منهما ما لا يقتضي الا في شق بمصاحبه وقوله من بعد ما تبين له الهدى اي من بعد ما ظهر له بالدلائل صحة الاسلام قال
الزجاج لان طعمة هذا كان قد تبين له بما اوحى الله تعالى في امره واظهر من سرقته ما دله ذلك على صحة نبوة محمد صلى
فعادى الرسول واظهر الشقاق وارتد عن الاسلام فكان ذلك اظهارا للشقاق بعد تبين الهدى وقوله ويتبع غير سبيل
المؤمنين يعني غير دين الموحدين وذلك لان طعمة ترك دين الاسلام واتبع دين عبدة الاوثان ثم قال نوله ما تولى اي نتركه
وما اختار لنفسه ونكله الى ما توكل عليه قال بعضهم هذا منسوخ باية السيف الا انها في حق المرتد ثم قال ونصله جهنم
يعني يلزمه جهنم واصله الصلى وهو قرب النار ووقت الاستدفاء وساءت مصيرا انتصب على التمييز كقولك فلان طاب
نفسا وتصببت عرقا وفي الآية مسائل المسئلة الاولى روي ان الشافعي سئل عن آية في كتاب الله تدل على ان الاجماع حجة فقرا

القران ثلثمائة مرة حتى وجد هذه الاية وتقرير الاستدلال ان اتباع غير سبيل المؤمنين موجب لذلك الوعيد وانه غير جائز
فثبت ان اتباع غير سبيل المؤمنين حرام واذا ثبت هذا لزم ان يكون اتباع سبيلهم واجبا وذلك لان عدم اتباع سبيل المؤمنين
يصدق عليه انه اتباع لغير سبيل المؤمنين فاذا كان اتباع غير سبيلهم حراما لزم ان يكون عدم اتباع سبيل المؤمنين حراما و
اذا كان عدم اتباعهم حراما كان اتباعهم واجبا لانه لا خروج عن طرفي النقيض فان قيل لا نم لان عدم اتباع سبيل المؤمنين يصدق عليه اتباع
غير سبيل المؤمنين فانه لا يتبع لا سبيل المؤمنين ولا غير سبيل المؤمنين والجواب عن هذا السؤال بان المتابعة عبارة عن
الاتيان بمثل فعل الغير لاجل انه لا يقال الانبياء والملائكة يتبعون احاد الخلق من حيث انهم يوحدون كما ان كل واحد
من احاد الامة يوحد الله ومعلوم ان ذلك لا يقال بل الاتباع عبارة عن الاتيان بمثل فعل الغير لاجل انه فعل ذلك
الغير واذا كان كذلك فمن ترك متابعة سبيل المؤمنين لاجل انه لم يجد على وجوب متابعتهم دليلا فلا جرم لم يتبعهم فهذا
الشخص لا يكون متبعا لغير سبيل المؤمنين فهذا سؤال على هذا الدليل وفيه ابحاث اخر دقيقة ذكرناها في كتاب
المحصول في علم الاصول المسئلة الثانية دلت هذه الاية على وجوب عصمة الرسول صلى الله عليه وسلم عن جميع الذنوب والدليل عليه انه لو صدر
منه ذنب لجاز منعه منه وكل من منع غيره عن فعل يفعله كان مشاقا له لان كل واحد منهما يكون في شق غير الشق
الذي يكون الاخر فيه فثبت انه لو صدر الذنب لوجبت مشاقته لكن مشاقته محرمة في هذه الاية فوجب ان لا يصدر الذنب عنه
اصلا المسئلة الثالثة دلت هذه الاية على انه يجب الاقتداء بالرسول صلى الله عليه وسلم في افعاله اذ لو كان فعل الامة غير فعل الرسول
لكان كل واحد منهما في شق اخر من العمل فتحصل المشاقة ومشاقته محرمة فلزم وجوب الاقتداء المسئلة الرابعة قال بعض العلماء من
كل مجتهد مصيب في الاصول لا بمعنى ان اعتقاد كل واحد مطابق للمعتقد بل بمعنى سقوط الاثم عن المخطئ واحتجوا على قولهم
بهذه الاية قالوا لانه تعالى شرط في حصول الوعيد تبين الهدى والمعلق على شرط عدم عند عدم الشرط فهذا يقتضي انه
اذا لم يحصل تبين الهدى ان لا يكون الوعيد حاصلا وجوابه انه تمسك بالمفهوم وهو دلالة ظنية عند من يقول به والدليل
الدال على وعيد الكفار قطعي ثم انه تعالى قال بعد هذه الاية ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء و
القاطع لا يعارضه المظنون المسئلة الخامسة الاية دالة على انه لا يمكن تصحيح الدين الا بالدليل والنظر والاستدلال وذلك
لانه تعالى شرط حصول الوعيد بتبين الهدى ولو لم يكن تبين الهدى معتبرا في صحة الدين والا لم يكن لهذا الشرط اثر
السادسة الاية دالة على ان الهدى اسم للدليل لا للعلم اذ لو كان الهدى اسما للعلم لكان تبين الهدى اضافة الشيء الى نفسه
وانه فاسد قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ومن يشرك بالله فقد ضل ضلالا بعيدا اعلم ان
هذه الاية مكررة في هذه السورة في موضعين وفي تكرارها فائدتان الاولى ان عمومات الوعيد متكررة في القران وانه تعالى ما اعاد
اية من ايات الوعيد باللفظ الواحد مرتين وقد اعاد هذه الاية الدالة على العفو والمغفرة بلفظ واحد في سورة واحدة
وقد اتفق المفسرون على انه لا فائدة في التكرير الا التاكيد فهذا يدل على انه تعالى خص جانب الوعيد والرحمة بمزيد التاكيد وذلك

يقتضي

يقتضي ترجيح الوعد على الوعيد والفائدة الثانية ان الايات المتقدمة انما نزلت في سارق الدرع وقوله تعالى ومن يشاقق
الرسول الى اخر الاية انما نزلت في ارتداده فهذه الاية انما يحسن اتصالها بما قبلها لو كان المراد ان ذلك السارق لو لم يرتد لما صار
محروما عن رحمتي ولكنه لما ارتد واشرك بالله صار محروما قطعا من رحمة الله ثم انه اكد ذلك بان شرح ان امر الشرك عظيم عند الله
فقال ومن يشرك بالله فقد ضل ضلالا بعيدا اي لا جرم لا يصير محروما عن رحمتي وهذه المناسبات دالة قطعا على ان الله
هذه الاية على ان ما سوى الشرك مغفور قطعا سواء حصلت التوبة او لم تحصل ثم انه تعالى بين كون الشرك ضلالا بعيدا فقال
ان يدعون من دونه الا اناثا وان يدعون الا شيطانا مريدا لعنه الله ان ههنا معناه ما نظيره قوله تعالى وان من اهل الكتاب
الا ليؤمنن به قبل موته ويدعون بمعنى يعبدون لان من عبد شيئا فانه يدعوه عند احتياجه اليه قوله الا اناثا فيه اقوال الاول
المراد هو الاوثان وكانوا يسمونها باسماء الاناث كقولهم اللات والعزى ومناة الثالثة الاخرى قال الحسن لم يكن حي
من احياء العرب الا ولهم صنم يعبدونه يسمونه انثى بني فلان يدل على صحة هذا التاويل قراءة عائشة الا اوثانا
وقراءة ابن عباس الا اثنا جمع وثن مثل اسد واسد ثم ابدلت من الواو المضمومة همزة نحو قوله واذا الرسل اقتت ثم قلبت
وجاز ان يكون اثن اصله وثن فجمعت الضمة القول الثاني الا اناثا اي الا امواتا وفي تسمية الموات اناثا وجهان الاول
ان الاخبار عن الموات يكون على صيغة الاخبار عن الانثى تقول هذه الاحجار تعجبني كما تقول هذه المراة تعجبني
الثاني ان الانثى اخس من الذكر والميت اخس من الحي فلهذه المناسبة اطلقوا اسم الانثى على الجمادات الموات الثالث
ان بعضهم كان يعبد الملائكة وكانوا يقولون الملائكة بنات الله قال تعالى ان الذين لا يؤمنون بالاخرة ليسمون الملائكة
تسمية الانثى والمقصود من الاية هل انسان اجهل ممن اشرك خالق السموات والارض وما بينهما جمادا يسميه بالانثى
ثم قال وان يدعون الا شيطانا مريدا قال المفسرون كان في كل واحد من تلك الاوثان شيطان يتراءى للسدنة
يكلمهم وقال الزجاج المراد بالشيطان ههنا ابليس بدليل انه تعالى قال بعد هذه الاية وقال لاتخذن من عبادك نصيبا مفروضا
ولا شك ان قائل هذا القول هو ابليس واما المريد فهو المبالغ في العصيان الكامل البعد عن الطاعة ويقال له مارد
ومريد قال الزجاج يقال حائط ممرد اي مملس ويقال شجرة مرداء اذا تناثر ورقها والذي لم تنبت له لحية يسمى امرد
لكونه املس موضع اللحية فمن كان شديد البعد عن الطاعة يقال انه لم يتلبس بشيء من هذه الطاعة ثم قال تعالى
لعنه الله وقال لاتخذن من عبادك نصيبا مفروضا وفيه مسئلتان المسئلة الاولى قال صاحب الكشاف قوله لعنه الله
وقال لاتخذن صفتان بمعنى شيطانا مريدا جامعا بين لعنة الله وهذا القول الشنيع واعلم ان الشيطان قال اربعة
اشياء اولها قوله لاتخذن من عبادك نصيبا مفروضا الفرض في اللغة القطع والفرضة الثلمة تكون في طرف
النهر والفرض الحز الذي يكون في الوتر والفرض في القوس الحز الذي يشد فيه الوتر والفريضة ما فرض الله
على عباده وجعله حتما عليهم قال تعالى فنصف ما فرضتم اي جعلتم لهن قسطا وقطعتم لهن من المال اذا عرفت هذا

تقول لمعترض الذي ان الشيطان لعنه الله عند ذلك لاتخذن من عبادك حظا مقدرا واضعافا وهم الذين يتبعون خطواته
ويتابعون وساوسه قال النخعي عن النبي انه تعالى من كل الف واحد فيه وسائر الى النار ولا يلبس ان قيل النقل و
العقل يدلان على ان حزب الشيطان اكثر عددا من حزب الله اما النقل فقوله تعالى صفة البشر تبعه الا القليل منهم
وقال حاكيا عن الشيطان لاحتنكن ذريته الا قليلا وحكى عنه انه قال لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين
ولا شك ان المخلصين قليلون واما العقل فهو ان الفساق والكفار اكثر عددا من المؤمنين المخلصين ولا شك ان الفساق
والكفار كلهم حزب ابليس اذا ثبت هذا فنقول لم قال لاتخذن من عبادك نصيبا مفروضا مع ان لفظ النصيب لا يتناول الا القسم الاقل
والجواب ان هذا التفاوت انما يحصل في نوع البشر اما اذا ضممت زمرة الملائكة مع غاية كثرتهم الى المؤمنين المحقين
وايضا فالمؤمنون وان كانوا قليلين في العدد الا ان منصبهم عظيم عند الله والكفار والفساق وان كانوا اكثرين فهم
كالعدم فلهذا السبب وقع اسم النصيب على قوم ابليس وثانيها قوله تعالى ولاضلنهم يعني عن الحق قالت المعتزلة هذه
الاية تدل على اصلين عظيمين من اصولنا احدهما ان المضل هو الشيطان وليس المضل هو الله تعالى واما قلنا ان الاية
تدل على ان المضل هو الشيطان لان الشيطان ادعى ذلك والله تعالى ما كذبه فيه ونظيره قوله لاغوينهم اجمعين وقوله لاحتنكن
ذريته وقوله ولا تجد اكثرهم شاكرين وايضا قوله تعالى ذكره عقيبه يكون الشيطان مضلا للناس في معرض الذم وذلك يمنع من
كون الله تعالى موصوفا بذلك والاصل الثاني ان اهل السنة يقولون الاضلال عبارة عن خلق الضلال فنقول الدليل على
ان الاضلال عبارة عن خلق الضلال باطل لان ابليس وصف نفسه بانه مضل مع انه بالاجماع لا يقدر على خلق الضلال والجواب ان
هذا الكلام ابليس فهذه المسألة مضطربة جدا فتارة يميل الى القدر المحض فيقول لاغوينهم وتارة يميل الى الجبر المحض
فيقول رب بما اغويتني وتارة يظهر التردد فيه حيث قال ربنا هؤلاء الذين اغوينا اغويناهم كما غوينا يعني ان ظن ان
هؤلاء الكفار انما غووا باغوائنا فمن الذي اغوانا فلا بد من انتهاء الكل الى الاخرة الا الله تعالى وثالثها قوله ولامنينهم واعلم
انه لما ادعى انه يضل الخلق قال ولامنينهم وهذا يشعر بانه لا حيلة له في الاضلال اقوى من القاء الاماني في قلوب الخلق
وطلب الاماني يورث شيئين الحرص والامل فالحرص يستلزم اكثر الاخلاق الذميمة وهما كالامرين اللازمين لجوهر الانسان
قال صلى الله عليه وسلم يهرم ابن ادم ويشب معه اثنان الحرص والامل والحرص يستلزم ركوب الاهوال فالانسان اذا اشتد حرصه
على الشيء فقد لا يقدر على تحصيله الا بمعصية الله وايذاء الخلق واذا طال امله نسي الاخرة وصار غرقا في الدنيا فلا يكاد
يقدم على التوبة ولا يكاد يرغب فيه الوعظ فيصير قلبه كالحجارة او اشد قسوة ورابعها قوله ولامرنهم فليبتكن اذان الانعام
البتك القطع وسيف باتك اي قاطع والتبتيك التقطيع قال الزجاج وفيها قطعوا اذان البحيرة باجماع المفسرين وذلك انهم
يشقون اذنها اذا ولدت خمسة ابطن وجاء الخامس ذكرا وحرموا على انفسهم الانتفاع بها وقال اخرون المراد
انهم يقطعون اذان الانعام نسكا في عبادة الاوثان فهم يظنون ان ذلك عبادة مع انه في نفسه كفر وفسق [illegible]

قوله

وخامسها قوله ولامرنهم فليغيرن خلق الله وللمفسرين فيها قولان وذلك لان المراد من تغيير خلق الله اما تغيير القلوب في البواطن او تغيير الابدان
والظواهر فالقول الاول ان المراد تغيير دين الله وهو قول سعيد بن جبير والحسن والضحاك ومجاهد والنخعي وقتادة
والسدي وفي تقرير هذا القول وجهان الاول ان المراد ان الله فطر الخلق على الاسلام يوم اخرجهم من ظهر ادم
كالذر واشهدهم على انفسهم انه ربهم وامنوا به فمن كفر فقد غير فطرة الله التي فطر الناس عليها وهذا معنى
قوله كل مولود يولد على الفطرة الحديث الوجه الثاني في تقرير هذا القول ان المراد من تغيير دين الله هو تبديل الحرام
حلالا والحلال حراما القول الثاني حمل هذا التغيير على تغيير احوال ما يتعلق بالظاهر وذكروا فيه وجوها الاول قال الحسن
المراد ما روى عبد الله بن مسعود عن النبي لعن الله الواشمات والواشرات قال وذلك لان المرأة تتوصل بهذه
الافعال الى الزنا الثاني عن انس وشهر بن حوشب وعكرمة وابي صالح ان معنى تغيير خلق الله هاهنا هو الاخصاء وقطع
الاذان وفقء العيون ولهذا كان انس يكره اخصاء الغنم وكانت العرب اذا بلغت ابل احدهم الفا عوروا عين فحلها
الثالث قال ابن زيد هو التخنث واقول يجب ادخال السحاقات في هذه الاية على هذا القول لان التخنث عبارة عن ذكر يشبه
بالانثى والسحق عبارة عن انثى تتشبه بالذكر الرابع حكى الزجاج عن بعضهم ان الله خلق الانعام لتركبوها فهذا جملة كلام
المفسرين وخلقها لتأكلوها فحرموها على انفسهم كالبحائر والسوائب والوصائل وخلق الشمس والقمر حجرا لمنفعة الناس فيعبدونهما
فعبدهما المشركون فغيروا خلق الله هذا جملة كلام المفسرين في هذا الباب ويخطر ببالي هاهنا وجه اخر في تخريج الاية
على سبيل المعنى وذلك لان دخول الضرر والمرض في الشيء يكون على ثلاثة اوجه التشويش والنقصان والبطلان
فادعى الشيطان لعنه الله القاء اكثر الخلق في مرض الدين وضرر الدين وهو قوله ولاضلنهم ثم ان هذا المرض لابد
ان يكون على احد الاوجه الثلاثة التي ذكرناها وهي التشويش والنقصان والبطلان فاما التشويش فالاشارة اليه بقوله ولا
منينهم وذلك لان صاحب الاماني يشغل عقله وفكره في استخراج الحيل الدقيقة والوسائل اللطيفة في تحصيل المطالب الشهوانية
والغضبية والشيطانية فهذا مرض روحاني من جنس التشويش واما النقصان فالاشارة اليه بقوله ولامرنهم فليبتكن اذان
الانعام وذلك لان بتك الاذان نوع نقصان وذلك لان الانسان اذا صار مستغرق العقل في طلب الدنيا صار فاتر
الرأي ضعيف العزم في طلب الاخرة واما البطلان فالاشارة اليه بقوله ولامرنهم فليغيرن خلق الله وذلك لان التغيير
يوجب بطلان الصفة الحاصلة في المدة الاولى ومن المعلوم ان من بقي مواظبا على طلب اللذات العاجلة معرضا
عن السعادات الروحانية فلا يزال يزداد في قلبه الرغبة في الدنيا والنفرة عن الاخرة ولا يزال تتزايد هذه الاحوال
الى ان يتغير القلب بالكلية فلا يخطر بباله ذكر الاخرة البتة ولا يزول عن خاطره حب الدنيا البتة فيكون حركته وسكونه وقوله
وفعله لاجل الدنيا وذلك يوجب تغيير الخلق لان الارواح البشرية انما دخلت في هذا العالم الجسماني على سبيل السفرة وهي
متوجهة الى عالم القيامة فاذا نسيت معادها والفت هذه المحسوسات التي لابد من فنائها وفواتها كان هذا في

الحقيقة بغير الخلقة وهو كما قال تعالى الذين نسوا الله فأنساهم أنفسهم وقال فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في
الصدور واعلم انه تعالى لما حكى عن الشيطان دعاويه في الاغواء والاضلال حذر الناس عن متابعته فقال ومن يتخذ الشيطان وليا
من دون الله فقد خسر خسرانا مبينا واعلم ان احدا لا يختار ان يتخذ الشيطان وليا من دون الله ولكن المعنى انه اذا فعل ما امره
الشيطان به وترك ما امره الرحمن به صار كأنه اتخذ الشيطان وليا لنفسه وترك ولاية الله تعالى وانما قال خسر خسرانا مبينا لان طاعة
الله تفيد المنافع العظيمة الدائمة الخالصة عن شوائب الضرر وطاعة الشيطان تفيد المنافع القليلة المنقطعة
المشوبة بالغموم والاحزان والآلام الغالبة والجمع بينهما محال عقلا فمن رغب في ولاية الشيطان فقد فاته اشرف المطالب
واجلها بسبب اخس المطالب وادونها ولا شك ان هذا هو الخسار المطلق ثم قال تعالى يعدهم ويمنيهم وما يعدهم
الشيطان الا غرورا واعلم انه تعالى بين في الآية المتقدمة ان عمدة امر الشيطان انما هو القاء الاماني في القلب فاما
تبتيك الآذان وتغيير الخلقة فذلك من نتائج القاء الاماني في القلب ومن آثاره فلا جرم ذكر انه تعالى علم ما هو العمدة
ثم ان تلك الاماني لا تفيد الا الغرور والغرور هو ان يظن الانسان بالشيء انه نافع ولذيذ ثم يتبين اشتماله
على الالم العظيم والمضار وجميع احوال الدنيا كذلك فالعاقل يجب ان لا يلتفت الى شيء منها ومثال هذا ان الشيطان
يلقي في قلب الانسان انه سيطول عمره وينال من الدنيا مقصوده ويستولي على اعدائه ويقع في قلبه ان الدنيا دول
فربما تيسرت له كما تيسرت لغيره الا ان كل ذلك غرور فانه ربما لم يطل عمره وان طال فربما لم يجد مطلوبه وان وجد
فانه لا بد وان يكون عند الموت في اعظم انواع الحزن والحسرة فان المطلوب كلما كان الذ واشهى وكان الالف معه ادوم وابقى
كانت مفارقته اشد ايلاما واعظم تأثيرا في حصول الغم والحسرة فظهر ان هذه الآية منبهة على ما هو العمدة و
القاعدة في هذا الباب في الآية وعلى هذا فان الشيطان يعدهم بانه لا قيامة ولا جزاء فاجتهد في استيفاء اللذات
الدنيوية ثم قال تعالى اولئك مأواهم جهنم واعلم انا ذكرنا ان الغرور عبارة عن الحالة التي يستحسنها الانسان
عند وجدانها مستحسنة الا انه يعظم تأذيه به عند انكشاف الحال فيه والاستغراق في طيبات الدنيا والانهماك
في معاصي الله سبحانه وان كانت لذيذة في الحال الا ان عاقبته عذاب جهنم وسخط الله والبعد عن رحمته وكان هذا
المعنى مما يقوي ما تقدم ذكره من شرح ليس الا الغرور ثم قال تعالى ولا يجدون عنها محيصا المحيص المعدل والمفر
قال الواحدي هذه الحالة تحتمل وجهين احدهما انه لا بد لهم من ورودها والثاني التخليد الذي هو نصيب الكفار
وهذا من تحقيق الآلة في قوله ولا يجدون عائد الى الذين تقدم ذكرهم وهم الذين قال الشيطان لأتخذن من
عبادك نصيبا مفروضا والاظهر ان الذين يكون نصيبا للشيطان هم الكفار ولما ذكر الله الوعيد اردفه بالوعد
فقال والذين آمنوا وعملوا الصالحات سندخلهم جنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها ابدا ولو كان الخلود
يفيد التأبيد والدوام لكان ذكر الابد تكرارا وهو خلاف الاصل فعلمنا ان الخلود عبارة عن طول المكث لا عن الدوام واما في آيات

الوعيد

الوعيد فانه لما ذكر الخلود ولم يذكر التأبيد الا في حق الكفار وذلك يدل على ان العقاب للفاسق منقطع ثم قال وعد الله
حقا قال صاحب الكشاف هما مصدران الاول مؤكد لنفسه كأنه قال وعد وعدا وحقا مصدر مؤكد لغيره اي حق ذلك
حقا ثم قال ومن اصدق من الله قيلا وهو تأكيد ثالث بليغ وفائدة هذه التوكيدات معارضة ما ذكره الشيطان لأتباعه
من المواعيد الكاذبة والاماني الباطلة والتنبيه على ان وعد الله اولى بالقبول واحق بالتصديق من قول الشيطان الذي ليس
احد اكذب منه وقرأ حمزة والكسائي اصدق باشمام الزاي وكذلك كل صاد ساكنة بعدها دال في القرآن نحو قصد السبيل فاصدع بما تؤمر
والقيل مصدر قال قولا وقيلا وقالا وقيل القيل والقال اسمان لا مصدران ثم قال تعالى ليس بأمانيكم ولا اماني
اهل الكتاب وفيه مسائل المسألة الاولى الاماني جمع امنية تفعولة من التمني وتمام الكلام في هذا اللفظ مذكور في
قوله تعالى الا اذا تمنى القى الشيطان في امنيته المسألة الثانية ليس فعل فلا بد من اسم يكون هو مسندا اليه وفيه وجوه
الاول ليس الثواب الذي تقدم ذكره والوعد به في قوله سندخلهم جنات تجري الآية بأمانيكم ولا اماني اهل الكتاب
اي ليس يستحق بالايمان والعمل الصالح الثاني ليس وضع الدين على امانيكم الثالث الثواب والعقاب بامانيكم والقول
الاول اولى لان اسناد ليس الى ما هو مذكور فيما قبل اولى من اسناده الى ما هو غير مذكور المسألة الثالثة الخطاب
في قوله ليس بامانيكم خطاب مع من فيه قولان الاول انه خطاب مع عبدة الاوثان وامانيهم ان لا يكون هناك حشر و
نشر ولا ثواب ولا عقاب وان اعترفوا به لكنهم يصفون اصنامهم بانها شفعاؤهم عند الله واماني اهل الكتاب
قولهم لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى وقولهم نحن ابناء الله واحباؤه ولا يعذبنا وقولهم
لن تمسنا النار الا اياما معدودة والقول الثاني انه خطاب مع المسلمين وامانيهم ان يغفر لهم وان ارتكبوا الكبائر
وليس الامر كذلك فانه تعالى يخص بالرحمة والعفو من يشاء كما قال ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وروي ان
المسلمين واهل الكتاب افتخروا فقال اهل الكتاب نبينا قبل نبيكم وكتابنا قبل كتابكم ونحن اولى بالله منكم وقال المسلمون
نبينا خاتم النبيين وكتابنا ناسخ الكتب فنزل الله هذه الآية ثم قال تعالى من يعمل سوءا يجز به وفيه مسائل المسألة
الاولى قالت المعتزلة هذه الآية دالة على انه تعالى لا يغفر شيئا من السيئات ولا يجوز ان يقال هذا يشكل
بالصغائر فانها مغفورة قال الجبائي عنه وجهين الاول ان العام بعد التخصيص حجة والثاني ان صاحب الصغيرة قد حبط
ثواب طاعاته بمقدار عقاب تلك المعصية فهنا قد وصل عقاب تلك المعصية اليه اجاب اصحابنا عنه بان الكلام على
العمومات قد تقدم في تفسير قوله بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون
والذي نزيده في هذه الآية وجوه الاول لم لا يجوز ان يكون المراد من هذا الجزاء ما يصل الى الانسان في الدنيا من
الغموم والهموم والاحزان والآلام والاسقام والذي يدل على صحة ما ذكرناه القرآن فقوله تعالى والسارق و
السارقة فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا سمى ذلك القطع جزاء واما الخبر فروي انه لما نزلت هذه الآية قال ابو بكر

القوم كيف الصلاح بعد هذه الآية فقال عم غفر الله لك يا ابا بكر الست تمرض الست يصيبك اللاواء فهو ما تجزون
وعن عائشة ان رجلا لما قرا هذه الآية انجزى بكل ما نعمل لقد هلكنا فبلغ النبي صلى الله عليه وسلم كلامه فقال يجزى بكل ما يعمل العبد هلكنا
فبلغ النبي عليه السلام كلامه فقال يجزى المؤمن في الدنيا في جسده وبما يؤذيه وعن ابي هريرة لما نزلت هذه الآية بكينا وحزنا
وقلنا يا رسول الله ما ابقت هذه الآية لنا شيئا فقال ابشروا فانه لا يصيب احدا منكم مصيبة في الدنيا الا جعلها الله
كفارة حتى الشوكة التي تقع في قدمه الوجه الثاني في الجواب هب ان ذلك الجزاء انما يصل اليهم يوم القيمة لكن لا يجوز
ان يصل الجزاء بسبب ثواب ايمانه وسائر طاعاته ويدل عليه القران والخبر والمعقول اما القران فقوله ان الحسنات
يذهبن السيئات واما الخبر فما روى الكلبي عن ابي صالح عن ابن عباس انه قال لما نزلت هذه الآية شقت على
المسلمين مشقة شديدة وقالوا يا رسول الله وأينا لم يعمل سوءا فكيف الجزاء فقال ان الله تعالى وعد على الطاعة عشر
حسنات وعلى المعصية الواحدة عقوبة واحدة فمن جوزي بالسيئة نقصت واحدة من عشرة وبقيت له تسع حسنات
فويل لمن غلبت آحاده اعشاره واما المعقول فهو ان ثواب الايمان وجميع الطاعات اعظم من عقاب الكبيرة
الواحدة والعدل يقتضي ان يحط من الاكثر مثل الاقل فيبقى من الاكثر شيء زائد يدخل الجنة بسبب تلك الزيادة
الوجه الثالث في الجواب ان هذه الآية نزلت في الكفار والذي يدل على ما ذكرنا انه تعالى قال بعد هذه الآية و
من يعمل من الصالحات من ذكر او انثى وهو مؤمن فاولئك يدخلون الجنة فالمؤمن الذي اطاع الله سبعين سنة
ثم شرب قطرة من الخمر فهو مؤمن قد عمل الصالحات فوجب القطع بانه يدخل الجنة بحكم هذه الآية وقولهم انه خرج عن كونه
مؤمنا فهو باطل للدلائل الدالة على ان صاحب الكبيرة مؤمن مثل قوله وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا الى قوله فان بغت احداهما
على الاخرى سماها باغية وسماها مؤمنا وقال يا ايها الذين امنوا كتب عليكم القصاص في القتلى سمى صاحب القتل العمد
انه مؤمنا وقال يا ايها الذين امنوا توبوا الى الله توبة نصوحا سماه مؤمنا حال ما امره بالتوبة فثبت ان صاحب
الكبيرة من اهل الجنة فوجب ان يكون قوله ومن يعمل سوءا يجز به مخصوصا باهل الكفر الوجه الرابع في الجواب ان هذا
النص يختص المؤمن والكافر ولكن قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء اخص منه والخاص مقدم على العام ولان الخاص
التاويلات العمومات الوعيد اولى من الحاقه بعمومات الوعد لان الوفاء بالوعد كرم واهمال الوعيد وحمله على التاويل
والعفو عنه جود واحسان المسئلة الثانية دلت الآية على ان الكفار مخاطبون بفروع الشرائع لان قوله من يعمل سوءا
يتناول جميع المحرمات والمحظورات فيدخل فيه ما يصدر من الكفار مما هو محرم في دين الاسلام ثم قوله يجز به يدل
على وصول جزاء كل ذلك اليهم فان قيل لم لا يجوز ان يكون ذلك الجزاء عبارة عما يصل اليهم من الغموم والهموم في الدنيا
قلنا انه لا بد وان يصل جزاء اعمالهم الحسنة اليهم في الدنيا اذ لا سبيل الى ايصال ذلك الجزاء اليهم في الآخرة فاذا كان
كذلك فهذا يقتضي ان يكون تنعمهم في الدنيا اكثر ولذا انهم هنا اكمل ولذلك قال عم الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر

واذا كان

واذا كان كذلك امتنع ان يقال ان جزاء اعمالهم المحظورة يصل اليهم في الدنيا فوجب القول بوصول ذلك الجزاء اليهم في الآخرة المسئلة الثالثة قالت
المعتزلة دلت الآية على ان العبد فاعل وفعل ولذلك الآية ايضا على انه بعمل السوء يستحق الجزاء واذا دلت الآية على مجموع
هذين الامرين فقد دلت على ان المؤثر في الافعال العباد وذلك من وجهين احدهما انه لما كان عمل العبد امتنع كونه
عملا لله لاستحالة حصول مقدور واحد بقادرين والثاني انه لو حصل بخلق الله لما استحق العبد جزاء اليه وذلك يبطل
دلالة الآية على ان العبد يستحق الجزاء على عمله واعلم ان هذا الكلام على هذا النوع من الاستدلال مكرر في هذا
الكتاب ثم قال ولا يجد له من دون الله وليا ولا نصيرا قالت المعتزلة هذه الآية تدل على نفي الشفاعة والجواب من
وجهين الاول انا بينا ان هذه الآية في حق الكفار الثاني ان شفاعة الملائكة والانبياء في حق العصاة انما يكون باذن الله
واذا كان كذلك فلا ولي لاحد الا الله سبحانه ثم قال تعالى ومن يعمل من الصالحات من ذكر او انثى وهو مؤمن فاولئك يدخلون
الجنة ولا يظلمون نقيرا قال مسروق لما نزل قوله ومن يعمل سوءا يجز به قال اهل الكتاب للمسلمين نحن وانتم سواء فنزلت
هذه الآية وقوله تعالى ومن احسن دينا وفيه مسائل المسئلة الاولى قرا ابن كثير وابو بكر عن عاصم يدخلون الجنة بضم الياء
وفتح الخاء المعجمة على ما لم يسم فاعله وكذلك في سورة مريم وفي سورة حم المؤمن وابو عمرو في بعض انيا وضم الخاء في
هذه السورة جميعا على ان الفعل مسندا اليهم وكلاهما حسن والاول احسن لانه افخم ويدل على ثبت ادخل الجنة ويوافق
ولا يظلمون واما القراءة الثانية قالوا الفرق بين الاولى والثانية ان الاولى للتبعيض اراد من يعمل بعض الصالحات
لان احدا لا يقدر ان يعمل جميع الصالحات بل المراد انه اذا عمل بعضها حال كونه مستحقا للثواب اطلاق هذه الآية نزلت في
الدلائل الدالة على ان صاحب الكبيرة اذا كان مؤمنا فله عمل صالح وجب بحكم هذه الآية ان يدخل الجنة ولزم بحكم الآيات
التي تلونا في بيان ان الفاسق لا يدخل النار انه اما ان يدخل الجنة ثم ينقل الى النار وذلك باطل بالاجماع او يدخل النار ثم ينقل
الجنة وذلك هو الحق الذي لا محيد عنه المسئلة الثانية النقير نقرة في ظهر النواة منها تنبت النخلة والمعنى انهم لا ينقصون
قدر منبت النخلة فان قيل كيف خص الصالحين بانهم لا يظلمون مع ان غيرهم كذلك كما قال وما ربك بظلام للعبيد وما
الله يريد ظلما للعباد والجواب من وجهين الاول ان يكون الراجع في قوله ولا يظلمون عائدا الى عمال السوء وعمال الصالحات
جميعا والثاني ان كل ما ينقص من الثواب كان بان لا يزيد في العقاب اولى لان هذا اهون الحكم بين الخلق تقدر الاخفاء الحكم
على وفق تعارف الخلق قوله تعالى ومن احسن دينا ممن اسلم وجهه لله وهو محسن واتبع ملة ابراهيم حنيفا اعلم انه تعالى لما شرط حصول
النجاة والفوز بالجنة بكون الانسان مؤمنا شرح الايمان وبين فضله من وجهين احدهما ان الدين المشتمل على اظهار كمال
العبودية والخضوع والانقياد والثاني فهو ان الدين هو الذي كان ابراهيم عليه وكل واحد من هذين الوجهين سبب مستقل
بالترغيب في دين الاسلام واما الوجه الاول فاعلم ان دين الاسلام مبني على امرين الاعتقاد والعمل اما الاعتقاد فاليه
الاشارة بقوله اسلم وجهه لله وذلك لان الاسلام هو الانقياد والخضوع والانقياد الثاني فهو الدين وهو

الذي كان ابراهيم وكل واحد من هذين الوجهين سبب مستقل بالترغيب في دين الاسلام واما الوجه الاول فاعلم ان دين
الاسلام مبني على امرين الاعتقاد والعمل اما الاعتقاد فاليه الاشارة بقوله اسلم وجهه لله وذلك لان الاسلام
هو الانقياد والخضوع والوجه احسن اعضاء الانسان فالانسان اذا عرف بقلبه ربه واقر بربوبيته وبعبودية نفسه
فقد اسلم وجهه لله اما العمل فاليه الاشارة بقوله وهو محسن ويدخل فيه فعل الحسنات وترك السيئات
فتامل في هذه اللفظة المختصرة واحتوائها على جميع المقاصد والاغراض وايضا فقوله اسلم وجهه لله يفيد
الحصر معناه انه اسلم نفسه لله وما اسلم لغيره وهذا تنبيه على ان كمال الايمان تفويض جميع الامور الى الخالق
واظهار التبري من الحول والقوة وايضا ففيه تنبيه على فساد طريقة من استعان بغير الله فان المشركين كانوا يستعينون
بالاصنام ويقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله والدهرية والطبيعيون بالافلاك والكواكب
والطبائع وغيرها واليهود كانوا يقولون في دفع عقاب الاخرة عنهم نحن من اولاد الانبياء والنصارى كانوا يقولون
ثالث ثلاثة فجميع الفرق قد استعانوا بغير الله واما المعتزلة فهم في الحقيقة ما اسلموا وجوههم لله لانهم يرون الطاعة
الموجبة لثوابهم من انفسهم والمعصية الموجبة لعقابهم من انفسهم فلا يخافون الا انفسهم واما اهل السنة الذين
فوضوا التدبير والتكوين والخلق والابداع الى الله واعتقدوا انه لا موجود ولا مؤثر الا الله فهم الذين اسلموا
وجوههم اما الوجه الثاني فهو ان محمدا انما دعا الخلق الى دين ابراهيم ولقد اشتهر عند كل الخلق
ان ابراهيم ما كان يدعو الا الى الله كما قال انني بريء مما تشركون وما كان يدعو الى عبادة فلك وما طاعة كوكب ولا سجدة صنم
ولا استعانة بطبيعة بل كان دينه الدعوة الى الله والاعراض عن كل ما سوى الله ودعوة محمد عم كانت على
هذا الوجه واما شرع محمد فقد كان قريبا من شرع ابراهيم في الختان وفي الاعمال المتعلقة بالكعبة مثل الصلوة والطواف
بها والسعي والرمي والوقوف والحلق والكلمات العشر المذكورة في قوله واذا ابتلى ابراهيم ربه بكلمات فثبت ان شرع محمد عم
كان قريبا من شرع ابراهيم ثم شرع ابراهيم مقبول عند الكل واما قوله حنيفا ففيه بحثان الاول يجوز ان يكون حالا للمتبوع وان يكون
حالا للتابع كما اذا قلت رايت عبد الله راكبا فانه يجوز ان يكون الراكب حالا للمرئي البحث الثاني الحنيف المائل ومعناه انه مائل
عن الاديان كلها لان ما سواه باطل والحق مائل عن كل باطل وتحقيق الكلام فيه ان الباطل وان كان بعيدا عن الباطل الذي يضاده
فقد يكون قريبا من الباطل الذي يجانسه واما الحق فانه واحد فيكون مائلا عما عداه كالمركز الذي يكون في غاية البعد
عن جميع اجزاء الدائرة فان قيل ظاهر هذه الاية يقتضي ان شرع محمد عم نفس شرع ابراهيم على هذا التقدير لم يكن لمحمد عم شرع
مستقل وانتم لا تقولون بذلك قلنا يجوز ان يكون ملة ابراهيم داخلة في ملة محمد عم مع اشتمال هذه الملة على
زوائد حسنة وفوائد جليلة ثم قال واتخذ الله ابراهيم خليلا وفيه مسائل المسئلة الاولى في تعلق هذه الاية بما قبلها
وجهان الاول ان ابراهيم كان بالغا في طاعة الله الى حيث اتخذه الله خليلا كان جديرا بان يتبع طريقته الثاني

انه لما ذكر

انه لما ذكر ملة ابراهيم ووصفه بكونه حنيفا ثم عقبه واتخذ الله ابراهيم خليلا اشعر انه تعالى انما اتخذه خليلا لانه
كان عاملا بذلك الشرع اتيا بتلك التكاليف ومما يؤكد هذا قوله واذ ابتلى ابراهيم ربه بكلمات فاتمهن قال اني جاعلك للناس
اماما وهذا يدل على انه تعالى انما جعله اماما للخلق لانه اتم تلك الكلمات واذا ثبت هذا فنقول لما دلت الاية على ان
ابراهيم انما نال هذا المنصب العالي وهو كونه خليلا لله تعالى بسبب انه كان عاملا بتلك الشريعة كان هذا تنبيها على ان من عمل بهذا
الشرع لا بد وان يفوز باعظم المناصب في الدين وذلك يفيد الترغيب العظيم في هذا الدين فان قيل ما موقع قوله تعالى
واتخذ الله ابراهيم خليلا قلنا هذه الجملة جملة اعتراضية لا محل لها من الاعراب ونظيرها ما جاء في الشعر من قولهم والحوادث
جمة والجملة الاعتراضية من شانها تاكيد ذلك الكلام والامر هنا كذلك على ما بيناه المسئلة الثانية ذكروا في اشتقاق
الخليل وجوها الاول ان خليل الانسان هو الذي يدخل في خلال اموره واسراره والذي دخل حبه في خلال اجزاء قلبه ولا شك ان ذلك
هو الغاية في المحبة قيل لما اطلع الله تعالى ابراهيم على ملكوت الاعلى والاسفل ودعا القوم مرة بعد اخرى الى توحيد الله
ومنعهم عن عبادة النجم والقمر والشمس ومنعهم عن عبادة الاوثان ثم سلم نفسه للنيران وولده للقربان وماله
للضيفان جعله الله اماما للخلق ورسولا اليهم وبشره بان الملك والنبوة في ذريته فلهذه الاختصاصات سماه خليلا
لان محبة الله لعبد عبارة عن ارادته ايصال الخيرات والمنافع اليه الوجه الثاني في اشتقاق لفظ الخليل ان الذي
يوافقك في خلالك الا ان اول وجه البحث بان قال تخلقوا باخلاق الله فتشبه ان ابراهيم لما بلغ في هذا الباب مبلغا لم يبلغه
احد ممن تقدمه لاجرم خصه الله بهذا التشريف الوجه الثالث قال صاحب الكشاف الخليل الذي يشارككم في طريقك
من الخل وهو الطريق في الرمل وهذا قريب من الوجه الثاني ويحتمل ان ابراهيم لما بلغ في شدة طاعته لله وعلم نمرود
بالمنتهى حكم على ما اخبروا فضعفه بقوله اذ قال له ربه اسلم قال اسلمت لرب العالمين الوجه الرابع ان الخليل هو الذي يسد
خللك كما يسد خلله وهذا القول ضعيف لان ابراهيم لما كان خليلا لله امتنع ان يقال يسد الخليل ههنا خلله اذ
لا يمكن تعذر الخلل عليه اما المفسرون فقد ذكروا في سبب نزول هذا اللقب وجوها الاول انه لما ارسل الى الرجل الذي بمصر
غلمانه دقيقا قالت امرأته هذا من عند خليلك المصري فقال ابراهيم بل من عند خليلي الله الثاني قال شهر بن حوشب هبط ملك
في صورة رجل وذكر اسم الله بصوت رخيم شجي فقال ابراهيم اذكره مرة اخرى فقال لا اذكره مجانا فقال لك مالي كله
فذكره الملك بصوت اشجى من الاول فقال اذكره مرة ثالثة ولك اولادي فقال الملك ابشر فاني ملك لا احتاج الى مالك
وانما كان المقصود امتحانك فلما بذل المال والاولاد على سماع ذكر الله لا جرم اتخذه الله خليلا الثالث روى طاوس
عن ابن عباس ان جبرئيل وميكائيل لما دخلا على ابراهيم على صورة غلامين حسان الوجوه فظن الخليل انهما اضيافه فنزل
هذا الوصف فاقول عندي فيه وجه اخر وهو ان جوهر الروح اذا كان مضيئا مشرقا علويا قليل التعلق باللذات الجسمانية والنكاح
شديد الاشتياق الى المعارف القدسية والجلايا الالهية مثل هذا الانسان ... فهو المعني ... الاشارة والله

مشتقا من خلال الجسم ثم لا يزال هذا الانسان يترقى في هذه الاحوال الشريفة الى ان يصير بحيث لا يرى الا الله ولا يتحرك
الا بالله ولا يمشي الا بالله فكان نور جلال الله قد سرى في جميع قواه الجسمانية وتخلل فيها وغاص في جواهرها وتوغل فيه
ماهياتها فمثل هذا الانسان هو الموصوف حقا بانه خليل لما انه تخللت محبة الله في جميع قواه واليه الاشارة بقول النبي في دعائه
اللهم اجعل في قلبي نورا وفي بصري نورا وفي سمعي نورا وفي عصبي نورا المسئلة الثالثة قال بعض النصارى لما جاز اطلاق
الخليل على انسان على سبيل الاعزاز والتشريف فلم لا يجوز اطلاق الابن في حق عيسى على سبيل الاعزاز والتشريف وجوابه
ان الفرق ان كونه خليلا عبارة عن المحبة المفرطة وذلك لا يقتضي الجنسية اما الابن فانه مشعر بالجنسية فتعالى الله عن مجانسة
الممكنات ومشابهة المحدثات قال تعالى ولله ما في السموات وما في الارض وكان الله بكل شيء محيطا وفيه مسايل
الاولى في تعلق هذه الاية بما قبلها وجوه الاول ان يكون المعنى انه لم يتخذ ابراهيم خليلا لاحتياجه اليه في امر من الامور كما يكون
خلة الادميين وكيف يعقل ذلك وله ملك السموات والارض ومن كان كذلك فكيف يعقل ان يكون محتاجا الى البشر الضعيف
وانما اتخذه خليلا لمحض الفضل والاحسان والكرم ولانه كان مخلصا في العبودية لا جرم خصصه الله بهذا التشريف
والحاصل ان كونه خليلا يوهم الجنسية فهو سبحانه ازال وهم المجانسة والمشاكلة بهذا الكلام الثاني انه تعالى ذكر من اول
السورة الى هذا الموضع انواعا كثيرة من الاوامر والنواهي والوعد والوعيد فبين هنا انه اله المحدثات وموجد الكائنات
والممكنات ومن كان كذلك كان ملكا مطاعا فوجب على كل عاقل ان يخضع لتكاليفه وان ينقاد لامره ونهيه الثالث
انه تعالى لما ذكر الوعد والوعيد والوعد والوعيد لا يمكن الوفاء بهما الا عند حصول امرين احدهما القدرة التامة
المتعلقة بجميع الكائنات والممكنات والثاني العلم التام المتعلق بجميع الجزئيات والكليات حتى لا يشتبه عليه المطيع و
العاصي والمحسن بالمسيء فدل على كمال قدرته بقوله ولله ما في السموات وما في الارض وعلى كمال علمه بقوله وكان الله
بكل شيء محيطا الرابع انه تعالى لما وصف ابراهيم بانه خليل بين انه مع هذه الخلة عبد له وذلك لانه له ما في السموات وما
في الارض ويجري مجرى قوله ان كل من في السموات ومن في الارض الا اتي الرحمن عبدا ويجري مجرى قوله لن يستنكف المسيح
ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون يعني ان الملائكة والمقربين مع كمالهم في صفة القدرة والقوة وفي
صفة العلم والحكمة لما لم يستنكفوا عن عبودية الله فكيف يمكن ان يستنكف المسيح مع ضعف بشريته عن عبودية
الله كذا ههنا يعني اذا كان من في السموات والارض ملكه في تسخيره ونفاذ الهيته فكيف يعقل ان يقال ان اتخاذ
الله ابراهيم خليلا يخرجه عن عبودية الله وهذه الوجوه كلها حسنة مناسبة المسئلة الثانية انما قال ما في السموات
وما في الارض ولم يقل من في السموات لانه ذهب به مذهب الجنس والذي يعقل اذا ذكر واريد به الجنس ذكر بما
الثالثة قوله وكان الله بكل شيء محيطا فيه وجهان الاول المراد منه الاحاطة في العلم والثاني المراد منه الاحاطة
في القدرة كما في قوله واخرى لم تقدروا عليها قد احاط الله بها قال القاضي بهذا القول وليس لقائل ان

يقول

يقول لما دل قوله ولله ما في السموات وما في الارض لا يفيد ظاهره الا كونه تعالى قادرا لما كان ما في السموات وما
في الارض لا يفيد كونه قادرا على ما يكون خارجا عنهما ومغايرا لهما فلما قال وكان الله بكل شيء محيطا دل كونه قادرا على ما
لا نهاية له من المقدورات خارج عن هذه السموات والارضين على ان سلسلة القضاء والقدر في جميع الممكنات
الكائنات انما تنقطع بايجاده وتكوينه وابداعه فهذا تقرير هذا القول الا ان القول الاول احسن لما بينا ان الوفاء
والوفاء بالوعد والوعيد انما يحصل بكمال مجموع القدرة والعلم فلا بد من ذكرهما معا وانما قدم ذكر القدرة
على ذكر العلم لما ثبت في علم الاصول ان العلم بالله هو العلم بكونه قادرا ثم بعد العلم بكونه عالما لان العلم بكونه
عالما مع علمنا ان الفعل بحدوثه يدل على القدرة وباحكامه واتقانه على العلم ولا شك ان الاول مقدم على الثاني
قوله تعالى ويستفتونك في النساء قل الله يفتيكم فيهن اعلم ان عادة الله في ترتيب هذا الكتاب الكريم وقع على احسن
الوجوه وهو انه يذكر شيئا من الاحكام ثم يذكر عقيبه ايات كثيرة في الوعد والوعيد والترغيب والترهيب ويخلط بها
ايات دالة على كبرياء الله وجلال قدرته وعظمة الالهية ثم يعود مرة اخرى الى بيان الاحكام وهذا احسن انواع الترتيب
واقربها الى التاثير في القلوب لان التكليف بالاعمال الشاقة لا يقع في موقع القبول الا اذا كان مقرونا بالوعد
والوعيد لا يؤثر في القلب الا عند القطع بغاية كمال من صدر عنه الوعد والوعيد فظهر ان هذا الترتيب احسن الترتيبات اللائقة
بالدعوة الى الدين الحق اذا عرفت هذا فنقول انه سبحانه ذكر في اول هذه السورة انواعا كثيرة من الشرائع والتكاليف
ثم اتبعها بشرح احوال الكافرين والمنافقين واطال الكلام ثم ختم تلك الايات بالايات الدالة على عظمة جلال الله وكمال
كبريائه ثم عاد بعد ذلك الى بيان الاحكام فقال ويستفتونك وفي الاية مسايل المسئلة الاولى قال الواحدي
الاستفتاء طلب الفتوى يقال استفتيت الرجل في المسئلة فافتاني افتاء وفتيا وفتوى وهما اسمان يوضعان
موضع الافتاء يقال افتيت فلانا رؤيا اذا عبرتها له قال تعالى يوسف ايها الصديق افتنا ومعنى الافتاء
اظهار المشكل واصله من الفتى وهو الشاب الذي قوي وكمل فالمعنى كانه يقوي ببيانه ما اشكل فيشب ويصير فتيا
قويا المسئلة الثانية ذكروا في سبب نزول الاية وجوها الاول ان العرب كانت لا تورث النساء والصبيان شيئا من
الميراث كما ذكرنا في اول هذه السورة فهذه الاية نزلت في توريثهم والثاني ان الاية نزلت في توفية الصداق لهن
وكانت اليتيمة تكون عند الرجل فاذا كانت جميلة ولها مال تزوج بها واكل مالها واذا كانت دميمة منعها من
الازواج حتى تموت فيرثها فانزل الله هذه الاية المسئلة الثالثة اعلم ان الاستفتاء لا يقع عن ذوات النساء وانما يقع
عن حالة من احوالهن وصفة من صفاتهن وتلك الحالة غير مذكورة في الاية فكانت مجملة غير دالة على الامر الذي وقع عنه
الاستفتاء اما قوله وما يتلى عليكم ففيه قولان الاول انه مرفوع بالابتداء والتقدير قل الله يفتيكم في النساء والمتلو
في الكتاب يفتيكم فيهن وذلك المتلو في الكتاب هو قوله وان خفتم الا تقسطوا في اليتامى وحاصل الكلام انه تعالى

لم يسألوا عن الاكثير من احوال النساء فما كان منها غير مبين الحكم ذكر ان الله يفتيكم وجعل الآية الكتاب على هذا الحكم
اثناء من الكتاب لان غاية ما يقال في المجاز المشهور ان كتاب الله يبين لنا هذا المعنى كما يجاز هذا المجاز ايضا ان يقال
ان كتاب الله افتى بكذا القول الثاني ان قوله وما يتلى عليكم مبتداء وفي الكتاب خبره وهي جملة معترضة والمراد بالكتاب
اللوح المحفوظ والغرض منه تعظيم حال هذه الآية التي تتلى عليكم وان العدل والانصاف في حقوق اليتامى من عظائم الامور
عند الله التي يجب مراعاتها والمحافظة عليها والمخل بها ظالم متهاون بما عظمه الله ونظيره في تعظيم القرآن
وانه في ام الكتاب لدينا لعلي حكيم القول الثالث انه مجرور على القسم كانه قيل قل الله يفتيكم فيهن واقسم
بما يتلى عليكم في الكتاب والقسم ايضا بمعنى التعظيم القول الرابع انه عطف على المجرور في قوله فيهن والمعنى قل الله
يفتيكم فيهن وفيما يتلى عليكم في الكتاب في يتامى النساء قال الزجاج وهذا الوجه بعيد جدا نظرا الى اللفظ والى المعنى اما اللفظ فلانه يقتضي عطف المظهر على المضمر
وذلك غير جائز كما شرحناه في قوله تساءلون به والارحام واما المعنى فلان هذا القول يقتضي انه تعالى افتى في تلك المسائل
ويفتي ايضا فيما يتلى من الكتاب ومعلوم انه ليس المراد ذلك وانما المراد انه تعالى يفتي فيما سألوا من المسائل التي هنا
السؤال الثاني بم تعلق قوله في يتامى النساء الجواب هو في الوجه الاول صلة يتلى اي يتلى عليكم في معناهن واما في
سائر الوجوه فبدل من فيهن السؤال الثالث ما الاضافة في يتامى النساء ما هي الجواب قال الكوفيون معناه في النساء
اليتامى فاضيفت الصفة الى الاسم كما يقال يوم الجمعة وحق اليقين وقال البصريون اضافة الصفة الى الاسم
غير جائزة فلا يقال مررت بالطويل الغلام لان الصفة والموصوف شيء واحد واضافة الشيء الى نفسه
محال وهذا التعليل ضعيف لان الموصوف قد يتميز عن الوصف وذلك يدل على ان الموصوف غير الصفة والبصريون
زعموا على هذا القول وقالوا اليتامى في الآية غير النساء امهات اليتامى اضيفت اليهن لانهن امهات اليتامى ويدل
على ان الآية نزلت في قصة ام كجة وكانت لها بنات صغار على قول ابن قتيبة المراد ما كتب لهن من الصداق ثم
قال تعالى وترغبون ان تنكحوهن قال ابو عبيدة هذا يحتمل الرغبة والنفرة فان حملته على الرغبة كان المعنى وترغبون
ان تنكحوهن لمالهن وان حملته على النفرة كان المعنى وترغبون عن ان تنكحوهن لدمامتهن واحتج اصحاب ابي حنيفة بهذه
الآية على انه يجوز لغير الاب والجد تزويج الصغيرة ولا حجة لهم فيها لاحتمال ان يكون المراد وترغبون ان تنكحوهن
اذا بلغن والدليل على صحة قولنا ان قدامة بن مظعون زوج بنت اخيه عثمان بن مظعون من عبد الله بن عمر فخطبها المغيرة
بن شعبة ورغب امها في المال فجاؤوا الى رسول الله فقال قدامة انا عمها ووصي ابيها فقال النبي انها صغيرة
لا تزوج الا باذنها وفرق بينها وبين ابن عمر لانها اليتيمة في الآية اكثر من رغبة الاولياء في نكاح الشيبة وذلك الى
على الجوائز ثم قال تعالى والمستضعفين من الولدان وهو مجرور معطوف على يتامى النساء كانوا في الجاهلية
لا يورثون الاطفال ولا النساء وانما يورثون الرجال الذين بلغوا القيام بالامور العظيمة دون الاطفال والنساء

عن

ثم قال وان تقوموا لليتامى بالقسط وهو مجرور معطوف على المستضعفين والتقدير وما يتلى عليكم في الكتاب يفتيكم
في يتامى النساء وفي المستضعفين وفي ان تقوموا لليتامى بالقسط وما تفعلوا من خير فان الله كان به عليما حافظا يجازيكم
عليه ولا يضيع عند الله منه شيء قوله وان امرأة خافت من بعلها نشوزا او اعراضا اعلم ان هذا من جملة ما اخبر الله
انه يفتيكم به في يتامى النساء مما لم يتقدم ذكره في هذه السورة وفيه مسائل المسألة الاولى هذه الآية شبيهة بقوله
وان احد من المشركين استجارك وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا ان امرؤ هلك وههنا ارتفع امرأة بفعل يفسره
خافت وكذا القول في جميع الآيات التي تلوناها المسألة الثانية قال بعضهم خافت اي علمت وقال الآخرون الظن والظاهر جلية
بل المراد نفس الخوف الا ان الخوف لا يحصل الا عند ظهور العلامات الدالة على وقوع الخوف وتلك ههنا ان يقول
الرجل لامرأته انك دميمة او شيخة واني اريد ان اتزوج شابة جميلة والبعل هو الزوج والاصل في البعل السيد
سمي الزوج بعلا لكونه كالسيد للزوجة ويجمع البعل على بعولة وقد سبق هذا في سورة البقرة في قوله وبعولتهن احق بردهن
والنشوز يكون من الزوجين وهو كراهة كل واحد منهما صاحبه واشتقاقه من النشز وهو ما ارتفع من الارض ونشوز
الرجل في حق المرأة ان يعرض عنها ويعبس وجهه في وجهها ويترك مجامعتها ويسيء عشرتها المسألة الثالثة
ذكر المفسرون في سبب نزول الآية وجوها الاول روى سعيد بن جبير عن ابن عباس ان الآية نزلت في ابن ابي السائب كانت
له زوجة وله منها اولاد وكانت شيخة فهم بطلاقها فقالت لا تطلقني ودعني اشتغل بمصالح اولادي واقسم
لي في كل شهر ليالي قليلة فقال الزوج اذا كان الامر كذلك فهو اصلح لي والثاني نزلت في سودة بنت زمعة
اراد النبي ان يطلقها فالتمست ان يمسكها ويجعل نوبتها لعائشة فاجاز النبي ذلك ولم يطلقها الثالث روي عن عائشة
انها نزلت في المرأة تكون عند الرجل ويريد الرجل ان يستبدل بها غيرها فتقول امسكني وتزوج بغيري وانت في حل من النفقة
والقسم المسألة الرابعة قوله نشوزا او اعراضا المراد بالنشوز اظهار الخشونة في القول او الفعل او فيهما والمراد بالاعراض
السكوت عن الخير والشر والمداعاة والايذاء وذلك لان مثل هذا الاعراض يدل دلالة قوية على النفرة والكراهة ثم
قال فلا جناح عليهما ان يصلحا بينهما صلحا والصلح خير وفيه مسائل المسألة الاولى قرأ عاصم وحمزة والكسائي انما
يصلحا بضم الياء وكسر اللام وحذف الالف من الاصلاح والباقون يصالحا بفتح الياء والصاد والالف وتشديد
الصاد من التصالح ويصالحا اصله يتصالحا فسكنت التاء وادغمت في الصاد ونظيره قوله اداركوا اصله تداركوا
اسكنت التاء وابدلت بالدال وادغمت ثم اجتلبت الهمزة للابتداء بها فصار اداركوا اما من قرأ يصلحا فقوله
من الاصلاح فوجهه ان الاصلاح عند التنازع مستعمل قال تعالى فمن خاف من موص جنفا او اثما فاصلح بينهم
قال والاصلاح من التنازع مستعمل ايضا والاختيار عند الاكثرين يصالحا لان معناه يتوافقا وهذا الليق بهذا
الموضع وفيه وجه آخر فلا جناح عليهما ان يصلحا وانتصب صلحا في هذه القراءة على المصدر وكان الاصل ان يقال اصلاحا

ولكنه كما في قوله والله انبتكم من الارض نباتا وتبتل اليه تبتيلا وقول الشاعر وبعد عطائك المائة الرتاعا المسئلة الثالثة
الصلح انما يكون في شيء يكون حقا له وحق المرأة على الزوج اما المهر او النفقة او القسم فهذه الثلث هي التي تقدر المرأة على طلبها
من الزوج شاء ام ابى اما الوطي فليس كذلك لان الزوج لا يجبر على الوطي اذا عرفت هذا فنقول هذا الصلح عبارة عما اذا بذلت المرأة
كل الصداق او بعضه للزوج او اسقطت عنه القسم فكان مرتضيها ان ذلك لانها لا يطلقها فيجبرها فاذا وقعت المصالحة
على ذلك كان جائزا ثم قال تعالى والصلح خير وفيه مسائل المسئلة الاولى قوله الصلح مفرد دخل فيه حرف التعريف هل يفيد العموم
ام لا والذي عرف في اصول الفقه انه لا يفيده وذكرنا الدلايل الكثيرة فيه واما اذا قلنا انه يفيد العموم فههنا بحث وهو
انه اذا حصل هناك معهود سابق فحمله على العموم اولى ام على المعهود السابق فلاجل ذلك انا انما حملناه على العموم
ضرورة انا لم نفعل ذلك لصار مجملا او يخرج عن الافادة فاذا حصل هناك سابق اندفع الاجمال فوجب حمله عليه فاذا عرفت
هذا الاصل فنقول من الناس من حمل قوله والصلح خير على الاستغراق ومنهم من حمله على المعهود السابق يعني الصلح بين الزوجين
خير من الفرقة والاولون تمسكوا به في مسئلة ان الصلح على الانكار جائز كما قال ابو حنيفة واما نحن فقد بينا ان حمل
هذا اللفظ على المعهود السابق اولى فاندفع استدلالهم المسئلة الثانية قال صاحب الكشاف هذه الجملة اعتراض
وكذلك قوله واحضرت الانفس الشح الا انه اعتراض مؤكد للمطلوب المقصود المسئلة الثالثة انه تعالى ذكر اولا قوله فلا جناح عليهما
ان يصلحا فقوله لا جناح يوهم انه رخصة والغاية فيه ارتفاع الاثم فبين تعالى ان هذا الصلح كما انه لا جناح فيه ولا اثم
كذلك فيه خير عظيم ومنفعة كثيرة فانهما اذا تصالحا على شيء فذلك خير من ان يتفرقا او يقيما على النشوز والاعراض اما قوله
واحضرت الانفس الشح فاعلم ان الشح هو البخل والمراد ان الشح جعل كالامر الحاضر للنفوس اللازم لها يعني ان النفوس
مطبوعة على الشح ثم يحتمل ان يكون المراد ان المرأة تشح ببذل نصيبها وحقها ويحتمل ان يكون المراد ان الزوج يشح ان
يقضي عمره معها مع دمامة وجهها وكبر سنها وعدم حصول اللذة بمجالستها ثم قال تعالى وان تحسنوا وتتقوا
فان الله كان بما تعملون خبيرا وفيه وجوه الاول انه خطاب مع الازواج يعني وان تحسنوا بالاقامة على نسائكم
وان كرهتموهن وصبرتم على النشوز والاعراض وما يؤدي الى الاذى والخصومة فان الله كان بما تعملون من الاحسان و
التقوى خبيرا وهو يثيبكم عليه والثاني انه خطاب للازواج والمرأة يعني ان يحسن كل واحد منهما الى صاحبه ويحترز
عن الظلم الثالث انه خطاب لغيرهما يعني ان تحسنوا في المصالحة بينهما وتتقوا الميل الى واحد منهما وحكى صاحب الكشاف
ان عمران بن حطان الخارجي كان من ادم بني آدم وامرأته من اجملهم فنظرت اليه يوما ثم قالت الحمد لله فقال مالك فقالت حمدت
الله على اني واياك من اهل الجنة لانك رزقت مثلي فشكرت ورزقت مثلك فصبرت وقد وعد الله الجنة عباده الشاكرين والصابرين
ثم قال تعالى ولن تستطيعوا ان تعدلوا بين النساء ولو حرصتم فيه قولان الاول انكم لا تقدرون على التسوية بينهن في ميل
الطباع واذا لم تقدروا عليه لم تكونوا مكلفين به فالمعتزلة قالوا فهذا يدل على ان تكليف ما لا يطاق غير جائز

وذكرنا ان الاشكال لازم عليهم في السلم والقول الثاني انكم لا تستطيعون التسوية في الاقوال والافعال لان التفاوت في
الميل القلبي لان ذلك خارج عن وسعكم وبينكم متشعبة من الطاعة وذلك لا ان التفاوت في القول والفعل وروي عن عائشة
عند سودة استغفارة كان يقسم ويقول هذه قسمتي فيما املك وانت اعلم بما لا املك ثم قال تعالى فتذروها كالمعلقة يعني فيجيء الميل كلا
تبقى كالشيء المعلق لا يكون على الارض ولا على السماء وفي قراءة ابي فتذروها كالمسجونة وفي الحديث من كانت
له امرأتان يميل مع احداهما جاء يوم القيامة واحد شقيه مائل وروي ان عمر بن الخطاب بعث الى ازواج رسول الله
بمال فقالت عائشة الى كل ازواج رسول الله بعث عمر مثل هذا قالوا لا بعث الى القرشيات بمثل هذا والى غيرهن
بغيره فقالت ارفع رأسك فان رسول الله كان يعدل بيننا في القسمة بماله ونفسه فرجع الرسول فاخبره فاتم لهن جميعا ثم
قال وان تصلحوا وتتقوا اي تصلحوا بالعدل في القسم وتتقوا الجور فان الله كان غفورا رحيما ما مضى من الميل
الى بعضهن دون البعض وقيل المعنى وان تصلحوا ما مضى من ميلكم وتتداركوه بالتوبة وتتقوا من مثله غفر الله لكم
ذلك وهذا الوجه اولى لان التفاوت في الميل لما كان خارجا عن الوسع لم يكن فيه حاجة الى المغفرة ثم قال تعالى وان يتفرقا
يغن الله كلا من سعته يعني انه تعالى ذكر جواز الصلح ان ارادا ذلك فان رغبا في المفارقة فالله تعالى بين جوازه
بهذه الاية ايضا ووعد لهما ان يغني كل واحد منهما عن صاحبه بعد الطلاق او يكون المعنى انه يغنيهما بزوج خير
من زوجه الاول وبعيش اهنى من عيشته الاول ثم قال وكان الله واسعا حكيما والمعنى انه تعالى لما وعد كل واحد بانه يغنيه
من سعته وصف نفسه بكونه واسعا وانما جاز وصف الله تعالى بذلك لانه واسع الرزق واسع الفضل واسع الرحمة
واسع القدرة واسع العلم فلو ذكر تعالى انه واسع في كذا لاختص ذلك بذلك المذكور ولكنه لما ذكر الواسع وما
اضافه الى شيء معين دل على انه واسع في جميع الكمالات تحقيقه ان الموجود اما واجب لذاته او ممكن لذاته والواجب لذاته
هو الله تعالى وما سواه ممكن لذاته والممكن لا يوجد الا بايجاد الواجب لذاته فكان كل ما سواه من الموجودات
فانما وجد بايجاده وتكوينه فلزم من هذا كونه واسع القدرة والعلم والحكمة والرحمة والجود والكرم ثم قال
ابن عباس يريد فيما حكم في التزويج اما قوله ولله ما في السموات وما في الارض ففيه
تعلق هذه الاية بما قبلها من وجوه الاول انه تعالى لما ذكر انه يغني كلا من سعته وانه واسع اشار الى ما هو كالتفسير لكونه
واسعا فقال ولله ما في السموات وما في الارض يعني من كان كذلك لابد وان يكون واسع القدرة والجود والرحمة
الثاني انه تعالى لما امر بالعدل والاحسان الى اليتامى والنساء بين انه ما امر بهذه الاشياء لاحتياجه الى اعمال العباد
لان مالك السموات والارضين كيف يعقل ان يكون محتاجا الى عمل الانسان مع ما هو عليه من الضعف والقصور
بل انما امر بها رعاية لما هو الاحسن لهم في دنياهم ثم قال ولقد وصينا الذين اوتوا الكتاب من قبلكم واياكم ان اتقوا
الله وفيه مسائل المسئلة الاولى المراد بالاية ان الامر بتقوى الله شريعة عامة لجميع الامم لم يلحقها نسخ ولا تبديل

وهو وصيتنا لجميع الاولين والاخرين المسألة الثانية قوله من قبلكم فيه وجهان الاول انه متعلق بوصينا يعني ولقد وصينا
من قبلكم الذين اوتوا الكتاب الثاني انه متعلق باوتوا يعني الذين اوتوا الكتاب من قبلكم ووصيناهم بذلك وقوله واياكم عطف
على الذين اوتوا الكتاب والكتاب اسم جنس يتناول الكتب الالهية والمراد اليهود والنصارى المسألة الثالثة قوله ان اتقوا
الله كقولك امرتك الخير قال الكسائي يقال اوصيتك ان افعل كذا وان تفعل كذا والامر امرتك ان ائت زيدا قال الله تعالى
اني امرت ان اكون اول من اسلم وقال انما امرت ان اعبد رب هذه البلدة ثم قال تعالى وان تكفروا فان لله ما
في السموات وما في الارض وكان الله غنيا حميدا قوله وان تكفروا عطف على قوله ان اتقوا الله والمعنى امرناهم وامرناكم
بالتقوى وقلنا لهم ولكم ان تكفروا فان لله ما في السموات وما في الارض وفيه وجهان الاول انه تعالى خالقكم
ومالككم والمنعم عليكم باصناف النعم كلها فحق على كل عاقل ان يكون منقادا لاوامره ونواهيه يرجو ثوابه ويخاف
عقابه الثاني انكم ان تكفروا فان لله ما في السموات وما في الارض من اصناف المخلوقات من يعبده ويتقيه وكان
مع ذلك غنيا عن خلقه وعن عبادتهم ومستحقا لان يحمد لكثرة نعمه وان لم يحمده احد منهم فهو في ذاته محمود سواء حمدوه او
لم يحمدوه ثم قال ولله ما في السموات وما في الارض لانه تعالى ذكر هذا الكلام في هذه الاية ثلث مرات لتقرير ثلثة امور فاولها
انه تعالى قال وان يتفرقا يغن الله كلا من سعته والمراد منه كونه تعالى جوادا متفضلا فذكر عقيبه قوله ولله
ما في السموات وما في الارض والغرض تقرير كونه واسع الجود والكرم وثانيها قال وان تكفروا فان لله ما في
السموات وما في الارض والمراد منه انه تعالى منزه عن طاعات المطيعين وعن ذنوب المذنبين فلا يزداد جلاله
بالطاعات ولا ينقص بالمعاصي والسيئات فذكر عقيبه قوله فان لله ما في السموات وما في الارض والغرض تقرير كونه
غنيا لذاته عن الكل وثالثها قال ولله ما في السموات وما في الارض وكفى بالله وكيلا ان يشأ يذهبكم ايها الناس ويأت بآخرين
وكان الله على كل شيء قديرا والمراد منه انه تعالى قادر على الافناء والايجاد فان عصيتم فهو قادر على الافناء وعلى الايجاد
فان عصيتم فهو قادر على اعدامكم وافنائكم بالكلية وعلى ان يوجد قوما اخرين يشتغلون بعبوديته وتعظيمه
فالغرض ههنا تقرير كونه سبحانه قادرا على جميع المقدورات واذا كان الدليل الواحد دليلا على مدلولات كثيرة
فانه يحسن ذكر هذا الدليل ليستدل به على احد تلك المدلولات ثم يذكره مرة اخرى ليستدل به على الثاني ثم يذكره ثالثا
ليستدل به على المدلول الثالث وهذه الاعادة احسن واولى من الاكتفاء بذكره الدليل مرة واحدة لان عند اعادة
ذكر الدليل يخطر في الذهن ما يوجب العلم بالمدلول اقوى واجلى فظهر ان هذا التكرار في غاية الحسن والكمال
ايضا اذا اعدته ثلث مرات وفرعت في كل مرة اثبات صفة اخرى من صفات جلال الله تنبه الذهن ح لكون تخليق
السموات والارض دالا على اسرار شريفة ومطالب جليلة فعند ذلك يجتهد الانسان في التفكر فيها والاستدلال
باحوالها وصفاتها على صفات الخالق سبحانه ولما كان الغرض الكلي من هذا الكتاب الكريم صرف العقول والافهام

من الاشتغال

من الاشتغال بغير الله الى الاستغراق في معرفة الله وكان هذا التكرير مما يفيد حصول هذا المطلوب ويؤكده فلا جرم كان
في غاية الحسن في الكلام وقوله وكان الله على كل شيء قديرا معناه انه تعالى لم يزل كان موصوفا بالقدرة على جميع المقدورات
فان قدرته على الاشياء لو كانت حادثة لافتقر حدوث تلك القدرة الى قدرة اخرى ولزم التسلسل ثم قال من كان يريد ثواب
الدنيا فعند الله ثواب الدنيا والاخرة والمعنى ان هؤلاء الذين يريدون بجهادهم الغنيمة فقد اخطؤوا لان عند
الله ثواب الدنيا على سبيل التبع فان قيل كيف الفاء في جواب الشرط وعنده ثواب الدنيا والاخرة سواء حصلت هذه الارادة
او لم تحصل قلنا تقدير الكلام فعند الله ثواب الدنيا والاخرة له ان اراده على تقدير تعلق الجزاء بالشرط ثم قال وكان
الله سميعا بصيرا اي سميعا لكلامهم انهم لا يطلبون من الجهاد الا الغنيمة وبصيرا بانهم لا يسعون في الجهاد ولا يجتهدون
فيه الا عند توقع الفوز بالغنيمة وهذا كالزجر منه لهم عن هذه الاعمال قوله يا ايها الذين امنوا كونوا قوامين
بالقسط شهداء لله ولو على انفسكم او الوالدين والاقربين وفيه مسائل المسألة الاولى في تعلق الاية بما قبلها
وجوه الاول انه لما ذكر النساء والنشوز والمصالحة بينهم عقبه بالامر بالقيام لاداء حقوق الله وفي
الشهادة احياء لحقوق الله وبالجملة فكانه قيل ان اشتغلت بتحصيل مشتهياتك كنت لنفسك لا لله وان اشتغلت
بتحصيل مأمورات الله كنت لله لا لنفسك ولا شك ان هذا المقام اشرف واعلى وكانت هذه الاية تأكيدا لما تقدم من
التكاليف الثاني انه تعالى لما منع الناس ان يقصدوا باعمالهم ثواب الدنيا وامرهم ان يكونوا طالبين لثواب الاخرة
ذكر عقيبه هذه الاية وبين ان كمال السعادة للانسان في ان يكون قوله لله وفعله لله وحركته لله وسكونه
لله حتى يصير من الذين يكونون في اخر مراتب الانسانية واول مراتب الملائكة فاما اذا عكس القضية كان مثل البهيمة
التي منتهى امرها وجدان علف والسبع الذي غاية امره ايذاء حيوان الثالث انه تعالى في هذه السورة قصة طعمة
بن ابيرق واجتماع قومه على الذب عنه بالكذب والشهادة على اليهودي بالباطل ثم انه امر في هذه الاية بالمصالحة
مع الزوجة ومعلوم ان ذلك امر من الله لعباده بان يكونوا قائمين بالقسط شاهدين لله على كل احد بل على
انفسهم فكانت هذه الاية كالمؤكدة لكل ما جرى ذكره في هذه السورة من انواع التكاليف المسألة الثانية
القوام مبالغة من قائم والقسط العدل فهذا امر منه تعالى لجميع المكلفين بان يكونوا مبالغين في اختيار العدل والاحتراز
عن الجور والميل وقوله شهداء لله اي تقيمون شهاداتكم لوجه الله كما امرتم باقامتها ولو كانت الشهادة على
انفسكم او ابائكم او اقاربكم وشهادة الانسان على نفسه لها تفسيران الاول ان يقر على نفسه لان الاقرار كالشهادة في كونه
موجبا الزام الحق والثاني ان يكون المراد وان كانت الشهادة وبالا على انفسكم وابائكم واقاربكم وذلك ان يشهد على من يتوقع ضرره
سلطان ظالم او غيره المسألة الثالثة في نصب شهداء وجوه الاول انه حال من قوامين والثاني انه خبر كونوا على ان لهما
خبرين والثالث ان يكون صفة لقوامين المسألة الرابعة انما قدم الامر بالقيام بالقسط على الامر بالشهادة

الوجه الاول ان اكثر الناس عادتهم انهم يامرون غيرهم بالمعروف واذا آل الامر الى انفسهم تركوه حتى ان اقبح القبيح اذا
صدر عنهم كان في محل المسامحة واحسن الحسن اذا صدر عن غيرهم كان في محل المنازعة فالله سبحانه نبه في هذه
الاية على سوء هذه الطريقة وذلك انه تعالى امره بالقيام بالقسط اولا ثم امره بالشهادة على الغير ثانيا تنبيها على
ان الطريقة الحسنة ان يكون مضايقة الانسان مع نفسه مع الغير الثاني ان القيام بالقسط عبارة عن دفع ضرر العقاب
عن النفس والشهادة عبارة عن السعي في دفع العقاب عن الغير وهو الذي عليه الحق ودفع الضرر عن النفس مقدم
على دفع الضرر عن الغير الثالث ان القيام بالقسط فعل والشهادة قول والفعل اقوى من القول فان قيل انه
قال شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم قائما بالقسط فقدم الشهادة على القيام بالقسط وفي
هذه الاية قدم القيام بالقسط على الشهادة فما الفرق قلنا شهادة الله تعالى عبارة عن كونه تعالى خالقا
للمخلوقات وقيامه بالقسط عبارة عن رعاية قوانين العدل في تلك المخلوقات فلزم هناك ان يكون هناك
ان يكون الشهادة مقدمة على القيام بالقسط اما في حق العباد فالقيام بالقسط عبارة عن كونه مراعيا للعدل
ومباينا للجور ومن المعلوم انه ما لم يكن الانسان كذلك لم تكن شهادته على الغير مقبولة فثبت ان الواجب في
قوله شهداء لله ان يكون الشهادة متقدمة على القيام بالقسط والواجب ههنا ان يكون متاخرة عن القيام
بالقسط ومن تامل علم ان هذه الاسرار مما لا يكون الوصول اليها الا بالتأييد الالهي ثم قال تعالى ان يكن غنيا او فقيرا
فالله اولى بهما للمشهود عليه غنيا او فقيرا فحقه ان يكون احد هذين الامرين في الضمير عائدا الى المعنى
دون اللفظ اي اولى بالفقر والغنى ويدل عليه قراءة ابي فالله اولى بهم وهو راجع الى قوله او الوالدين والاقربين وقرا عبد الله
ان يكن غني او فقير على كان التامة ثم قال تعالى فلا تتبعوا الهوى ان تعدلوا والمعنى اتركوا متابعة الهوى
حتى تصيروا موصوفين بصفة العدل وتحقيقه ان العدل عبارة عن ترك متابعة الهوى ومن ترك احد النقيضين
فقد حصل له الآخر فتقدير الآية فلا تتبعوا الهوى لاجل ان تعدلوا اي اتركوا متابعة الهوى لاجل ان تعدلوا
ثم قال وان تلووا او تعرضوا فان الله كان بما تعملون خبيرا وفي الاية قراءتان قرا الجمهور تلووا بواوين وقرا ابن
عامر وحمزة تلوا اما تلووا ففيه وجهان الاول ان يكون بمعنى الدفع والاعراض من قولهم لواه حقه اذا مطله الثاني
ان يكون بمعنى التحريف والتبديل من قولهم لوى الشيء اذا فتله ومنه يقال التوى هذا الامر اذا تعقد وتعسر تشبيها
بالشيء المنفتل واما تلوا ففيه وجهان الاول ان المراد الولاية للشيء اي الاقبال عليه والاشتغال به والمعنى ان تقبلوا عليه
او تعرضوا عنه فان الله كان خبيرا فيجازي المحسن المقبل باحسانه والمسيء المعرض باساءته والحاصل ان تلوا
هذا اي منها او تعرضوا عنها والثاني قال الفراء والزجاج يجوز ان يقال تلوا اصله تلووا ثم قلبت الواو همزة لانضمامها
ثم حذفت الهمزة والقيت حركتها على الساكن الذي قبلها فصار تلوا وهذا ضعيف لوجهين اما اولا فلان الله كان بما

تعملون

تعالى خبيرا تهديد ووعيد للمذنبين ووعد بالاحسان للمطيعين قوله يا ايها الذين امنوا امنوا بالله ورسوله والكتاب
الذي نزل على رسوله والكتاب الذي انزل من قبل وفيه مسائل المسئلة الاولى في تعلق هذه الاية بما قبلها وجهان
احدها انه متصل بقوله كونوا قوامين بالقسط وذلك لان الانسان لا يكون قائما بالقسط الا اذا كان راسخ القدم
في الايمان بالاشياء المذكورة في هذه الاية وثانيها انه تعالى لما بين الاحكام الكثيرة في هذه السورة ذكر عقيبها الامر
بالايمان المسئلة الثانية اعلم ان قوله يا ايها الذين امنوا امنوا مشعر بانه امر بتحصيل الحاصل ولا شك انه ح فلهذا
السبب ذكر المفسرون وجوها احدها ان المراد منه يا ايها الذين امنوا دوموا على الايمان واثبتوا عليه وحاصله يرجع
الى هذا المعنى يا ايها الذين امنوا في الماضي والحاضر امنوا في المستقبل ونظيره قوله فاعلم انه لا اله الا الله مع انه كان
عالما بذلك وثانيها يا ايها الذين امنوا على سبيل التقليد امنوا على سبيل الاستدلال وثالثها يا ايها الذين
امنوا بحسب الاستدلالات الجملية امنوا على سبيل الاستدلالات ورابعها يا ايها الذين التفصيلية وخامسها يا ايها
الذين امنوا بالدلائل التفصيلية بالله وملائكته ورسله امنوا بان كنه عظمة الله لا تنتهي اليه عقولكم وكذلك احوال
الملائكة واسرار الكتب وصفات الرسل لا تنتهي اليها على سبيل التفصيل عقولنا وسادسها ما روي ان جماعة من احبار
اليهود جاؤوا وقالوا يا رسول الله انا نؤمن بك وبكتابك وبموسى والتوراة وعزير ونكفر بما سواه من الكتب والرسل
فقال صلعم بل امنوا بالله ورسله محمد وكتابه القران وكل كتاب قبله فقالوا لا نفعل فنزلت هذه الاية
فكلهم امنوا القول الثاني ان المخاطبين بقوله يا ايها الذين امنوا ليسوا هم المسلمين وفي تفسير الاية تفريعا على هذا
القول وجوه احدها ان الخطاب مع اليهود والنصارى والتقدير يا ايها الذين امنوا بموسى والتوراة وبعيسى والانجيل
امنوا بمحمد وبالقران وثانيها ان الخطاب مع المنافقين والتقدير يا ايها الذين امنوا باللسان امنوا بالقلب ويتاكد هذا بقوله
من الذين قالوا امنا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم وثالثها انه خطاب مع الذين قالوا امنوا وجه النهار واكفروا اخره والتقدير
يا ايها الذين امنوا وجه النهار امنوا ايضا اخره ورابعها انه خطاب للمشركين تقديره يا ايها الذين امنوا باللات والعزى
امنوا بالله لا باللات واكثر العلماء رجحوا القول الاول لان لفظ المؤمن لا يتناول عند الاطلاق الا المسلمين المسئلة
الثالثة قرا ابن كثير وابن عامر وابو عمرو والكتاب الذي نزل على ما لم يسم فاعله والباقون نزل وانزل بالفتح فمن ضم فحجته قوله
تعالى ليستيقن الناس انه منزل اليهم وقال والذين اتيناهم الكتاب يعلمون انه منزل من ربك ومن فتح فحجته قوله انا نحن نزلنا
الذكر وقال بعض العلماء كلاهما حسن الا ان الضم افخم كما في قوله وقيل يا ارض ابلعي ماءك المسئلة الرابعة اعلم انه امر في
هذه الاية بالايمان باربعة اشياء اولها بالله وثانيها برسوله وثالثها بالكتاب الذي نزل على رسوله ورابعها
بالكتاب الذي انزل على رسوله من قبل وذكر في الكفر امورا خمسة فاولها الكفر بالله وثانيها الكفر بالملائكة وثالثها الكفر
بكتبه ورابعها الكفر برسله وخامسها الكفر باليوم الاخر ثم قال فقد ضل ضلالا بعيدا وفي الاية سؤالات الاول لم قدم

ومن يكفر بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر (?)

في مراتب الايمان وذكر الرسول على ذكر الكتاب وفي مراتب الكفر قلب القضية والجواب لان في مرتبة النزول لابد من معرفة الخالق ثم
الخلق كان الكتاب مقدما على الرسول وفي مرتبة العروج من الخلق الى الخالق يكون الرسل مقدما على الكتاب السؤال
الثاني لم ذكر في مراتب الايمان بالله وبالرسل وبالكتب وذكر في مراتب الكفر امورا خمسة الكفر بالله وبالملئكة وبالكتب
وبالرسل وباليوم الآخر والجواب لان الايمان بالله وبالرسل وبالكتب متى حصل فقد حصل الايمان بالملئكة وباليوم
الآخر لامحالة وربما ادعى الانسان انه يؤمن بالله وبالرسل وبالكتب ثم انه يؤمن بالله وبالرسل وبالكتب ثم انه
ينكر اليوم الآخر وينكر الملئكة ويزعم انه يحمل الآيات الواردة في الملئكة وفي اليوم الآخر على التأويل فلما كان
هذا الاحتمال قائما لاجرم نص على منكر القضية كافرا بالله السؤال الثالث كيف قيل لاهل الكتاب والكتاب الذي انزل
من قبل انهم كانوا مؤمنين بالتورية والانجيل والجواب عنه من وجهين الاول انهم كانوا مؤمنين بهما فقط وما كانوا مؤمنين
بكل ما انزل من الكتب فامروا ان يؤمنوا بكل الكتاب المنزلة الثاني بما انهم يعتبرون الكتاب دون البعض لا يصح لان
طريق الايمان هو المعجز الحاصل وفي الكل كان ترك الايمان بالبعض طعنا في المعجزة واذا حصل الطعن في المعجزة
امتنع التصديق بها فهذا هو المراد من قوله تعالى ويقولون نؤمن ببعض ونكفر ببعض ويريدون ان يتخذوا
بين ذلك سبيلا اولئك هم الكافرون حقا السؤال الرابع قال انزل على رسوله وانزل من قبل والجواب قال صاحب
الكشاف لان القرآن نزل مفرقا منجما في عشرين سنة بخلاف الكتاب قبله واقول الكلام في هذا سبق في تفسير قوله
نزل عليك الكتاب بالحق الآية السؤال الخامس قوله والكتاب الذي انزل من قبل لفظ مفرد واما الكتاب فهو المراد منه
الجواب انه اسم جنس فيصلح للعموم قوله ان الذين آمنوا ثم كفروا ثم آمنوا ثم كفروا ثم ازدادوا كفرا اعلم انه تعالى لما امر بالايمان
ورغب فيه بين فساد طريقة من يكفر بعد الايمان فقد ذكر هذه الآية واعلم ان فيها اقوالا كثيرة الاول ان المراد منه
الذين يتكررون منهم الكفر بعد الايمان مرات كثيرات فان ذلك يدل على انه لا وقع للايمان في قلوبهم اذ لو كان في الايمان
وقع ورتبة لما في قلوبهم لما تركوه بادنى شبهة من لا يكون للايمان في قلبه وقع فالظاهر انه لا يؤمن بالله ايمانا صحيحا
معتبرا فهذا هو المراد بقوله لم يكن الله ليغفر لهم ولا ليهديهم فانه لو اتى بالايمان الصحيح لم يكن معتبرا بل المراد منه
الاستبعاد والاستغراب على النحو الذي ذكرناه ولذلك نرى الفاسق الذي يتوب ثم يرجع ثم يتوب ثم يرجع فانه
لا يكاد يرجى منه الثبات والغالب انه يموت على الفسق فكذا هاهنا الثاني قال بعضهم اليهود آمنوا بالتورية وبموسى
ثم كفروا بعزير ثم آمنوا بداود ثم كفروا بعيسى ثم ازدادوا كفرا عند محمد الثالث قال آخرون المراد المنافقون بالايمان
الاول باظهارهم الاسلام وكفرهم بعد ذلك هو نفاقهم وكون باطنهم على خلاف ظاهرهم والايمان الثاني هو انهم
كلما لقوا جماعة من المسلمين قالوا انا مؤمنون والكفر الثاني هو انهم اذا خلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم انما نحن مستهزؤن
وازديادهم في الكفر هو جدهم واجتهادهم في استخراج انواع المكر والكيد في حق المسلمين واظهار الايمان قد يسمى ايمانا

قال تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن قال القفال وليس المراد بيان هذا العدد نزد دفهم كما قال مذبذبين بين ذلك لا
الى هؤلاء ولا الى هؤلاء قال والذي يدل عليه قوله بعد هذه الآية بشر المنافقين بان لهم عذابا اليما الرابع قال قوم المراد
طائفة من اهل الكتاب قصدوا تشكيك المؤمنين فكانوا يظهرون الايمان تارة والكفر اخرى على ما اخبر الله عنهم انهم قالوا
آمنوا بالذي انزل على الذين آمنوا وجه النهار واكفروا آخره وقوله ثم ازدادوا كفرا معناه انهم بلغوا في ذلك الى حد الاستهزاء والسخرية بالاسلام تنبيه
الثاني دلت الآية على انه قد يحصل الكفر بعد الايمان وذلك يبطل مذهب القائلين بالموافاة وهو ان شرط صحة
الاسلام ان يموت الرجل على الاسلام وهو يحتج منه بان الآية تدل على اطلاق الايمان على اظهار الايمان تنبيه الثالث دلت الآية
على ان الكفر يقبل الزيادة والنقصان فوجب ان يكون الايمان كذلك لانهما ضدان متنافيان فاذا قبل احدهما التفاوت فكذلك
الآخر وانما قلنا ذلك وذكروا في تفسير هذه الزيادة وجوها الاول انهم ماتوا على كفرهم الثاني ثم ازدادوا كفرا
بذنوب اصابوها حال كفرهم وعلى هذا التقدير لما كانت اصابة الذنوب وقت الكفر زيادة في الكفر فكذلك اصابة
الطاعات وقت الايمان يجب ان يكون زيادة في الايمان الثالث ان الزيادة في الكفر انما تحصل بقولهم انما نحن مستهزؤن
وذلك يدل على ان الاستهزاء بالدين اعظم درجات الكفر واقوى مراتبه ثم قال تعالى لم يكن الله ليغفر لهم وفيه سؤالات
السؤال الاول ان الحكم المذكور في هذه الآية انما يكون مشروطا بما قبل التوبة او بما بعدها والاول باطل لان الكفر قبل
التوبة غير مغفور وعلى هذا لا يبقى لتخصيص هذه الشرائط المذكورة في الآية فائدة والثاني ايضا باطل لان الكفر بعد التوبة مغفور
ولو كان ذلك على كلا التقديرين فالسؤال لازم والجواب عنه من وجوه الاول انا لا نحمل قوله ان الذين على الاستغراق بل
نحمله على المعهود السابق والمراد به اقوام معينين علم الله منهم انهم يموتون على الكفر ولا يتوبون عنه قط فقوله لم يكن
الله ليغفر لهم اخبار عن موتهم على الكفر وعلى هذا التقدير يزول السؤال الثاني ان الكلام خرج على الغالب المعتاد وهو
ان من تكرر منه الانتقال عن الاسلام الى الكفر لم يكن للايمان في قلبه وقع ولا عظمة والظاهر من حال مثل هذا الانسان
انه يموت على الكفر على ما قررناه الثالث ان الحكم المذكور في الآية مشروط بعدم التوبة عن الكفر فما فائدة السائل الا انه على
هذا التقدير يضيع الصفات المذكورة قلنا ان افرادهم بالذكر يدل على ان كفرهم افحش وخيانتهم اعظم وعقوبتهم في القيامة اقوى
يجري هذا مجرى قوله واذ اخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح خصهما بالذكر لاجل التشريف وكذلك قوله والملئكة
وكتبه وجبريل وميكائيل السؤال الثاني ان اللام في قوله ليغفر لهم في التأكيد وهذا غير لائق بهذا الموضع انما اللائق
به تأكيد النفي في الوعيد والجواب ان نفي التأكيد اذا ذكر على سبيل التهكم كان المراد منه نفي المبالغة في التأكيد التهكم ثم
قال تعالى ولا ليهديهم سبيلا قال اصحابنا هذا يدل على انه لم يهد الكافرين الى الايمان خلافا لقول المعتزلة وهم اولوا
عنه بانه محمول على المنع من زيادة اللطف وعلى انه تعالى لا يهديهم في الآخرة الى الجنة ثم قال بشر المنافقين بان لهم عذابا
اليما واعلم ان تمام الآية المتقدمة على المنافقين قال انه تعالى بين انه لا يغفر لهم كفرهم ولا يهديهم الجنة ثم قال وكما

يوصلهم الى دار الثواب بخارج ذلك يوصلهم الى اعظم انواع العقاب والمراد من قوله بشر المنافقين بان لهم عذابا اليما وضع له
بشر مكان اخبر تهكما بهم والعرب تقول تحيتك الضرب وعتابك السيف ثم قال تعالى الذين يتخذون الكافرين اولياء من دون المؤمنين
الذين نصب على الذم بمعنى اريد الذين او رفع بمعنى هم الذين واتفق المفسرون على ان المراد بالذين يتخذون المنافقون وبالكافرين
اليهود وكان المنافقون يوالونهم ويقول بعضهم لبعض ان امر محمد لا يتم فيتولون اليهود ليجدوا العزة والمنعة لهم ثم قال ايبتغون
عندهم العزة قال الواحدي اصل العزة في اللغة الشدة ومنه قيل للارض الصلبة الشديدة عزاز ومنه يقال قد استعز
المرض على المريض اذا اشتد مرضه وكاد ان يهلك ويقال تعزز لحم الناقة اذا اشتد وعز على ان يكون كذا بمعنى اشتد وعز الشيء
اذا قل حتى لا يكاد يوجد لانه اشتد مطلبه واعتز بفلان اذا اشتد ظهره به وشاة عزوز التي يشتد حلبها ويصعب والعزة
القوة المنقولة عن الشدة لتقارب معنيهما والعزيز القوي المنيع خلاف الذليل اذا عرفت هذا فنقول ان المنافقين كانوا
يطلبون العزة والقوة بسبب اتصالهم باليهود ثم انه تعالى ابطل عليهم هذا الرأي بقوله فان العزة لله جميعا فان قيل هذا كالمتناقض
لقوله ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين لم يحصل الا من الله وكان الامر عند التحقيق ان العزة لله جميعا ثم قال وقد نزل عليكم في الكتاب
ان اذا سمعتم ايات الله يكفر بها ويستهزأ بها فلا تقعدوا معهم حتى يخوضوا في حديث غيره قال المفسرون ان المشركين كانوا
كانوا في مجالسهم يخوضون في ذكر القرآن ويستهزؤن به فانزل الله تعالى واذا رأيت الذين يخوضون في اياتنا فاعرض عنهم حتى يخوضوا في
حديث غيره وهذه الاية نزلت بمكة ثم ان احبار اليهود بالمدينة كانوا يفعلون مثل فعل المشركين والقاعدون معهم المنافقون
لم يعلم ان الكلام هو المنافقون فقال تعالى مخاطبا للمنافقين انه قد نزل عليكم في الكتاب ان اذا سمعتم ايات الله يكفر بها
والمعنى اذا سمعتم الكفر بايات الله والاستهزاء بها ولكن اوقع فعل السماع على الايات والمراد سماع الاستهزاء ثم قال انكم
اذا مثلهم والمعنى ايها المنافقون انتم مثلهم في ذلك الاختيار في الكفر قال اهل العلم هذا يدل على ان من رضي بالكفر فهو كافر
ومن رضي بمنكر يراه وخالط اهله وان لم يباشر كان في الاثم بمنزلة المباشر بدليل انه تعالى ذكر لفظ المثل ههنا هذا
اذا كان الجالس راضيا بذلك الجلوس واما اذا كان ساخطا لقولهم وانما جلس على سبيل التقية والخوف فالامر ليس كذلك و
لهذه الدقيقة قلنا ان المنافقين الذين كانوا يجالسون الكفار الذين كانوا يطعنون في القرآن فهم كانوا باقين على الايمان
والفرق ان المنافقين كانوا يجالسون اليهود مع الاختيار والمسلمون كانوا يجالسون الكفار مع الضرورة ثم انه تعالى حقق
قول المنافقين مثل الكافرين في الكفر فقال ان الله جامع المنافقين والكافرين في جهنم جميعا يريد انهم كما اجتمعوا على الاستهزاء
بايات الله في الدنيا فكذلك يجتمعون في عذاب جهنم يوم القيامة وانما جامع بالتنوين لانه بمعنى يجمع ولكن حذف
التنوين استخفافا من اللفظ وهو مراد في الحقيقة ثم قال تعالى الذين يتربصون بكم اما بدل من الذين يتخذون واما صفة للمنافقين
واما نصب على الذم وقوله يتربصون اي ينتظرون ما يحدث من خير وشر فان كان لكم فتح من الله اي ظفر على اليهود قالوا
الم نكن معكم فاعطونا قسما من الغنيمة وان كان للكافرين يعني اليهود نصيب اي ظفر على المؤمنين قالوا الم نستحوذ

عليكم

عليكم قالوا الاستحواذ الغلبة والاستيلاء على الشيء وفي تفسير هذه الاية وجهان الاول ان يكون المعنى الم نغلبكم ونتمكن من قتلكم واسركم
ثم لم نفعل شيئا من ذلك ونمنعكم من المؤمنين بان ثبطناهم عنكم وخيلنا ما ضعفت به قلوبهم فلو اسلمنا امركم عليكم فهاتوا
نصيبا لنا مما اصبتم ان يكون المعنى اولئك الكفار واليهود كانوا قد هموا بالدخول في الاسلام ثم ان المنافقين حذروهم
عن ذلك بالغوا في تنفيرهم عنه واطمعوهم ان سيضعف امر محمد وسيقوى امركم فاذا اتفقت لهم صولة على المسلمين
قال المنافقون الستا غلبناكم على رأيكم في الدخول في الاسلام ومنعناكم منه وقلنا لكم بانه سيضعف امره ويقوى
امركم فلما شاهدتم صدق قولنا فادفعوا الينا نصيبا فيما وجدتم فان قيل لم سمي ظفر المسلمين فتحا وظفر الكافرين نصيبا
قلنا تعظيما لشأن المؤمنين وتحقيرا لحظ الكافرين لان ظفر المسلمين امر عظيم يفتح له ابواب السماء حين ينزل الملائكة
بالنصر واما ظفر الكافرين فما هو الا حظ دنيء ينقضي ولا يبقى منه الا الذم في الدنيا والعقوبة في العاقبة ثم قال تعالى فالله
يحكم بينكم يوم القيامة اي بين المؤمنين والمنافقين والمعنى انه تعالى ما وضع السيف في الدنيا على المنافقين بل اخر عقابهم
الى يوم القيامة ثم قال تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا وفيه قولان الاول وهو قول علي وابن عباس المراد
به في الدنيا ولكنه مخصوص بالحجة والمعنى ان حجة المسلمين غالبة على حجة الكل وليس لاحد ان يغلبهم بالحجة والدليل على
المسلمين الثاني وهو انه عام في الكل الا ما خصه الدليل والشافعي بنى على هذه الاية مسائل منها ان الكافر اذا استولى على مال
المسلم واحرزه بدار الحرب لم يملكه بدليل هذه الاية ومنها ان المسلم لا يقتل بالذمي بدليل هذه الاية والله اعلم
قوله تعالى ان المنافقين يخادعون الله وهو خادعهم قد تقدم تفسير الخداع في سورة البقرة وقوله يخادعون الله اي يخادعون رسول
الله اي يظهرون له الايمان ويبطنون الكفر كما قال ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله وقوله وهو خادعهم
اي مجازيهم بالعقاب على خداعهم قال ابن عباس انه تعالى خادعهم في الاخرة وذلك انه تعالى يعطيهم نورا كما يعطي
المؤمنين فاذا وصلوا الى الصراط طفئ نورهم وبقوا في الظلمة ودليله قوله تعالى مثلهم كمثل الذي استوقد نارا
فلما اضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم وتركهم في ظلمات لا يبصرون ثم قال واذا قاموا الى الصلوة قاموا كسالى
يعني اذا قاموا الى الصلوة مع المؤمنين قاموا كسالى اي متثاقلين متباطئين وهو معنى الكسل في اللغة وسبب ذلك
الكسل انهم يستثقلونها في الحال ولا يرجون بها ثوابا ولا من تركها عقابا فكان الداعي للترك قويا من هذا الوجه والداعي
الى الفعل ليس كذلك ووقوع الفعل على وجه الكسل والفترة مناسب لذلك فان قيل ما الكسل بضم الكاف وفتحها جمع
كسلان مثل سكارى في جمع سكران ثم قال تعالى يراؤن الناس ولا يذكرون الله الا قليلا والمعنى انهم يقومون الى الصلوة
لاجل الرياء والسمعة لا لاجل الدين فان قيل ما معنى المراءاة وهي مفاعلة من الرؤية قلنا المرائي يريهم عمله وهم يرونه
استحسانا لذلك العمل وقوله ولا يذكرون الله الا قليلا وجوه الاول ان المراد بذكر الله الصلوة والمعنى انهم لا يصلون
الا قليلا لانهم متى لم يكن معهم احد من الاجانب لم يصلوا وانما كانوا يصلون في حضور الناس فصار ذلك قليلا ويقعدون حتى

بصيرا غائبين عن اعين الناس الثاني ان المراد بذكر الله انهم في صلواتهم لا يذكرون الله الا قليلا وهو الذي يظهر مثل التكبير فاما الذي يخفى وهو القراءة والتسبيحات فهم لا يذكرونها الثالث ان المراد انهم لا يذكرون الله في جميع الاوقات سواء كان ذلك الوقت وقت الصلوة ولم يكن وقت الصلوة الا قليلا نادرة قال صاحب الكشاف وهكذا ترى كثيرا من الظاهرين لو صحبته الايام والليالي لم تسمع منه تهليلة ولا تسبيحة ولكن حديث الدنيا يستغرق به ايامه واوقاته لا يفتر عنه ثم ذكر انه انما قال قليلا لان الله تعالى ما رده لم يقبله وما رده فكثيره قليل وما قبله فقليله كثير ثم قال تعالى مذبذبين بين ذلك لا الى هؤلاء ولا الى هؤلاء ومن يضلل الله فلن تجد له سبيلا وفيه مسائل **المسئلة** الاولى مذبذبين اما حال من قوله يراؤن اي او عن قوله لا يذكرون الله ويجوز ان يكون منصوبا على الذم **المسئلة** الثانية مذبذبين اي متحيرين وحقيقة المذبذب الذي يذب عن كلا الجانبين اي يرد ويدفع ولا يقر في جانب واحد الا ان الذبذبة فيها تكرير ليس في الذب كان المعنى كلما مال الى جانب ذب عنه واعلم ان السبب في ذلك ان الفعل يتوقف على الداعي فاذا كان الداعي الى الفعل هو الاغراض المتعلقة باحوال هذا العالم كثير التذبذب والاضطراب لان منافع هذا العالم واسبابه متغيرة سريعة التبدل واذا كان الفعل تبعا للدواعي و الدواعي تبعا للمقصود كان المقصود سريع التبدل والتغير ثم يلزم وقوع التغير في الميل والرغبة واما تعارض الدواعي والصوارف فيبقى الانسان في الحيرة والتردد واما من كان مطلوبه في فعله انشاء الخيرات الباقية واكتساب السعادات الروحانية ثم ان تلك المطالب امور باقية بريئة عن التغير والتبدل لا جرم كان هذا الانسان ثابتا راسخا فهذا المعنى وصف الله اهل الايمان بالثبات فقال يثبت الله الذين امنوا وقال الا بذكر الله تطمئن القلوب وقال يا ايتها النفس المطمئنة **المسئلة** الثالثة قرا ابن عباس مذبذبين بكسر الذال المعجمة بمعنى مذبذبين قلوبهم او دينهم او بمعنى يتذبذبون كما جاء صلصل وتصلصل بمعنى وفي مصحف عبد الله متذبذبين وعن جعفر مدبدبين بالدال غير المعجمة وكان المعنى اخذ بهم تارة في دبرة وتارة في دبرة فلا يثبتون على دبرة واحدة والدبرة الطريقة التي يدبر فيها **المسئلة** الرابعة قوله بين ذلك اي بين الكفر والايمان اي بين الكافرين والمؤمنين وكلمة ذلك يشار بها الى الجماعة وقد تقدم تقريره في تفسير قوله عوان بين ذلك الى الكافرين والمؤمنين وانما جرى ذكر الفريقين لتقدم ذكر الكفر والايمان قال قتادة معنى الاية ليسوا مؤمنين مخلصين ولا مشركين مصرحين بالشرك **المسئلة** الخامسة احتج اصحابنا بهذه الاية على ان الحيرة في الدين انما تحصل بايجاد الله تعالى لان قوله مذبذبين يقتضي فاعلا قد ذبذبهم وصيرهم مترددين وذلك ليس باختيار العبد فان الانسان اذا وقع في قلبه الدواعي المتعارضة الموجبة للحيرة والتردد فلو اراد ان يدفع ذلك التردد عن نفسه لم يقدر عليه ولو رجع الى نفسه وتامل فيها علم ان الامر كما ذكرنا واذا كانت الذبذبة لا بد لها من فاعل وثبت ان فاعلها ما هو العبد ثبت ان الفاعل هو الله تعالى فان قيل قوله لا الى هؤلاء يقتضي ذمهم على ترك طريقة المؤمنين وطريقة الكفار وذلك غير جائز قلنا ان طريقة الكفار وان كانت خبيثة الا ان طريقة النفاق اخبث منها ولذلك فانه تعالى ذم الكفار في اول سورة البقرة في ايتين وذم المنافقين في بضعة عشر

اية فما

اية فما كان الا ان طريق النفاق اخبث من طريقة الكفار فهو يقال انا ذممتم لا لانهم تركوا الكفر بل لانهم عدلوا عنه الى ما هو اخبث من الكفر ثم قال تعالى ومن يضلل الله فلن تجد له سبيلا واحتج اصحابنا بهذه الاية على قولهم من وجهين الاول انه ذكر هذا الكلام عقيب قوله مذبذبين يدل على ان تلك الذبذبة من الله والا لم يتصل هذا الكلام بما قبله الثاني انه صرح بانه تعالى اضلهم قالت المعتزلة معنى هذا الاضلال سلب الالطاف او هو عبارة عن حكم الله عليه بالضلال او هو عبارة عن انه تعالى يضله يوم القيامة عن طريق الجنة وهذه الوجوه قد تكلمنا عليها مرارا قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا الكافرين اولياء من دون المؤمنين اتريدون ان تجعلوا لله عليكم سلطانا مبينا ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار ولن تجد لهم نصيرا الا الذين تابوا واصلحوا واعتصموا بالله واخلصوا دينهم لله فاولئك مع المؤمنين وسوف يؤت الله المؤمنين اجرا عظيما اعلم انه تعالى لما ذم المنافقين بانهم مرة الى الكفار ومرة الى المسلمين من غير ان يستقر مع احد الفريقين نهى المسلمين في هذه الاية عن ان يفعلوا مثل فعل المنافقين فقال يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا الكافرين اولياء من دون المؤمنين والسبب فيه ان الانصار بالمدينة كان لهم في بني قريظة رضاع وحلف ومودة فقالوا لرسول الله من نتولى فقال المهاجرين ونزلت هذه الاية والوجه الثاني ما قال القفال رحمه الله هذا نهي للمؤمنين عن موالاة المنافقين يقول قد بينت لكم اخلاق هؤلاء المنافقين فلا تتخذوا منهم اولياء ثم قال اتريدون ان تجعلوا لله عليكم سلطانا مبينا فان حملنا الاية الاولى على انه تعالى نهى المؤمنين عن موالاة الكفار كان معنى هذه الاية اتريدون ان تجعلوا لله عليكم سلطانا مبينا على كونكم منافقين والمراد اتريدون ان تجعلوا لله عليكم حجة بسبب موالاتكم مع المنافقين ثم قال ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار وفيه مسائل **المسئلة** الاولى قال الليث الدرك اقصى قعر الشيء كالبحر ونحوه فعلى هذا المراد بالدرك الاسفل اقصى قعر جهنم واصل هذا من الادراك بمعنى اللحوق ومنه ادراك الغلام فالدرك ما يلحق من الطبقة والظاهر ان جهنم طبقات وان اشدها اسفلها قال الضحاك الدرج اذا كان بعضها فوق بعض والدرك اذا كان بعضها اسفل من بعض **المسئلة** الثانية قرا حمزة والكسائي وعاصم في رواية في الدرك بسكون الراء والباقون بفتح الراء قال الزجاج هما لغتان والتحريك الا ان الاختيار فتح الراء لانه اكثر استعمالا قال ابو حاتم جمع الدرك ادراك كقولهم جمل واجمال وفرس وافراس **المسئلة** الثالثة قال ابن الانباري قال الله تعالى في صفة المنافقين انهم في الدرك الاسفل وقال في ال فرعون ادخلوا ال فرعون اشد العذاب فايهما اشد عذابا المنافقون ام ال فرعون واجاب بانه يحتمل ان اشد العذاب انما يكون في الدرك الاسفل وقد اجتمع فيه الفريقان **المسئلة** الرابعة انما كان المنافق اشد عذابا من الكافر لانه مثله في الكفر وضم اليه نوعا اخر من الكفر وهو الاستهزاء بالاسلام لتمكنهم من الاطلاع على اسرار المسلمين ثم يخبرون الكفار بذلك وكان يتضاعف المحنة من هؤلاء المنافقين فلهذا السبب جعل الله عذاب المنافقين ازيد من عذاب الكفار ثم قال تعالى ولن تجد لهم نصيرا وهذا تهديد لهم واحتج اصحابنا بهذا على اثبات الشفاعة في حق الفساق من اهل الصلوة قالوا انه تعالى خص المنافقين بهذا التهديد ولو كان ذلك حاصلا في حق غير المنافقين لم يكن ذلك زجرا عن النفاق من حيث انه نفاق وليس هذا استدلالا بدليل الخطاب بل وجه الاستدلال

فيه انه ذكره في معرض الزجر عن النفاق فلم يبق زجرا عن النفاق من حيث انه نفاق ثم قال تعالى ولن تجد لهم نصيرا وهذا تهديد لهم
واحتج اصحابنا بهذا على اثبات الشفاعة في حق الفساق من اهل الصلوة قالوا انه تعالى خص المنافقين بهذا التهديد فـ
لو كان ذلك حاصلا في حق غير المنافقين لم يكن زجرا عن النفاق من حيث انه نفاق وليس هذا استدلالا بدليل الخطاب بل وجه
الاستدلال انه تعالى ذكره في معرض الزجر عن النفاق فلو حصل في الكل مع عدم النفاق لم يبق زجرا عن النفاق ثم قال تعالى
الا الذين تابوا واصلحوا واعتصموا بالله واخلصوا دينهم لله فاولئك مع المؤمنين وسوف يؤت الله المؤمنين اجرا عظيما
واعلم ان هذه الاية فيها تغليظات عظيمة على المنافقين وذلك لانه تعالى شرط في ازالة العقاب عنهم امورا اربعة اولها
التوبة وثانيها اصلاح العمل فالتوبة عبارة عن ترك القبيح واصلاح العمل وطلب مرضات الله وسعادة
الاخرة والاعتصام بدين الله ولم يتغير عنهما ورابعها الاخلاص من التبليغ تعالى امر بترك القبيح وثانيها الفعل الحسن
وثالثها ان يكون غرضهم من ذلك الترك وذلك الفعل طلب مرضات الله ورابعها ان يكون ذلك الغرض وهو طلب مرضات
الله خالصا ان يكون ممتزجا بغرض اخر فاذا حصلت هذه الشرائط الاربع فعند ذلك اما ال فعند فاولئك مع المؤمنين ولم
يقل فاولئك هم مؤمنون ثم اوقع اجر المؤمنين في التسويف لانضمام المنافقين اليهم وسوف يؤت الله المؤمنين اجرا عظيما
وهذا القران دال على ان حال المنافقين شديد عند الله **قوله تعالى** ما يفعل الله بعذابكم ان شكرتم وامنتم وكان الله
شاكرا عليما وفيه مسائل **المسئلة** الاولى لما بعد تكميل الابتلاء لطلب النفع لدفع الضرر وكل ذلك محال في حقه لانه تعالى
غني لذاته عن الحاجات منزه عن جلب المنافع ودفع المضار وانما المقصود منه حمل المكلف على فعل الحسن والاحتراز عن القبيح
فاذا اتى بالحسن وترك القبيح فكيف يليق بكرمه ان يعذبهم **المسئلة** الثانية قالت المعتزلة دلت على انه ما خلق خلقا ابتداء
لاجل التعذيب والعقاب لان قوله ما يفعل الله بعذابكم ان شكرتم وامنتم صريح في انه تعالى لم يخلق احدا لغرض التعذيب ايضا
الاية تدل على ان فعل الشكر والايمان هو العبد وذلك ليس بفعل الله والا لصار التقدير ما يفعل الله بعذابكم ان خلق
الشكر والايمان فيكم معلوم ومعلوم ان هذا غير منتظم وقد سبق الجواب عن امثال هذه الكلمات **المسئلة** الثالثة قال
اصحابنا هذه الاية تدل على انه لا يعذب صاحب الكبيرة لان الكلام فيمن شكر وامن ثم اقدم على الكبيرة فلهذا وجب
ان لا يعاقب بدليل قوله ما يفعل الله بعذابكم ان شكرتم وامنتم فان قالوا لا نسلم ان صاحب الكبيرة مؤمن فقد ذكرنا الوجوه
الكثيرة في هذا الكتاب على انه مؤمن **المسئلة** الرابعة في تقديم الشكر على الايمان وجهان الاول على التقديم والتاخير اي ان
امنتم وشكرتم لان الايمان مقدم على الطاعات الثاني انا اما قلنا الواو لا يوجب الترتيب فالسؤال زايل الثالث ان الانسان
اذا نظر في نفسه راى النعمة العظيمة حاصلة في تخليقها وترتيبها فشكر شكرا مبهما ثم اذا تمم النظر في معرفة المنعم امن به ثم
شكر شكرا مفصلا فكان ذلك الشكر المجمل مقدما على الايمان فلهذا قدم عليه في الذكر ثم قال تعالى وكان الله شاكرا
عليما وذلك لانه تعالى لما امرهم بالشكر سمى جزاء الشكر شكرا على سبيل الاستعارة فالمراد انه شاكر فعظم تعالى كونه

شيئا

شيئا على الشكر والمراد منه كونه عليما انه عالم بجميع الجزئيات فلا يقع الغلط له البتة فلا جرم يوصل الثواب الى الشاكر و
العقاب الى المعرض وانه اعلم **قوله** لا يحب الله الجهر بالسوء من القول الا من ظلم وكان الله سميعا عليما وفي الاية
مسائل **المسئلة** الاولى في كيفية النظم وجهان الاول انه تعالى لما هتك ستر المنافقين وفضحهم وكان هتك الستر عن الرحيم
بالرحيم الكريم ذكر تعالى ما يجري مجرى العذر من ذلك فقال لا يحب الله الجهر بالسوء من القول الا من ظلم يعني انه تعالى لا يحب اظهار
الفضائح والقبائح الا في حق من عظم ضرره وكثر كيده ومكره فعند ذلك يجوز اظهار فضائحه ولهذا قال اذكروا الفاسق
بما فيه كي يحذره الناس وهؤلاء المنافقون كانوا قد كثر مكرهم وكيدهم وظلمهم في حق المسلمين وعظم ضررهم فلهذا السبب
ذكر الله فضائحهم وكشف اسرارهم الثاني انه تعالى ذكر في الاية المتقدمة ان هؤلاء المنافقين ان تابوا واصلحوا
صاروا من المؤمنين فيحتمل انه كان يتوب بعضهم ويخلص توبته ثم لا يسلم بعد ذلك من التعيير والذم من بعض المسلمين بسبب
ما صدر عنه في الماضي من النفاق فبين تعالى في هذه الاية انه تعالى لا يحب الجهر بالسوء من القول الا من ظلم نفسه واقام على نفاقه فانه يكره
ذلك **المسئلة** الثانية قالت المعتزلة دلت الاية على انه لا يريد من عباده فعل القبائح ولا يخلقها وذلك لان محبة الله عبارة
عن ارادته فلما قال لا يحب الله الجهر بالسوء علمنا انه لا يريد ذلك وايضا لو كان خالق افعال العباد لكان مريدا لها فكان
مريدا للجهر بالسوء من القول وانه خلاف الاية والجواب المحبة عندنا عبارة عن اعطاء الثواب على الفعل وعلى هذا الوجه
يصح ان يقال انه تعالى اراده ولكنه ما احبه **المسئلة** الثالثة قال اهل العلم انه تعالى لا يحب الجهر بالسوء من القول
ولا غير الجهر ايضا ولكنه تعالى انما ذكر هذا الوصف لان كيفية الواقعة اوجبت ذلك كقوله اذا ضربتم في سبيل الله فتبينوا و
التبيين واجب في الظعن والاقامة فكذا ههنا **المسئلة** الرابعة في قوله تعالى الا من ظلم وجهان وذلك لان الا اما ان يكون
استثناء متصلا او منقطعا القول الاول انه استثناء متصل وعلى هذا التقدير ففيه وجهان الاول قال ابو عبيدة
هذا من باب حذف المضاف على تقدير الا جهر من ظلم ثم حذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه الثاني قال الزجاج
المصدر ههنا اقيم مقام الفاعل والتقدير لا يحب الله المجاهر بالسوء الا من ظلم القول الثاني ان هذا الاستثناء
منقطع والمعنى لا يحب الله الجهر بالسوء من القول لكن المظلوم له ان يجهر بظلامته **المسئلة** الخامسة المظلوم ماذا يفعل فيه وجوه
الاول قال ابن عباس وقتادة انه تعالى لا يحب رفع الصوت بما يسوء غيره الا المظلوم فان له ان يرفع صوته بالدعاء على من ظلمه
الثاني قال مجاهد الا ان يخبر بظلم ظالمه له الثالث لا يجوز اظهار الاحوال المستورة المكتومة لان ذلك يصير سببا لوقوع الناس في الغيبة ووقوع
ذلك الانسان في الريبة لكن من ظلم فيجوز اظهار ظلمه بان يذكر انه سرق او غصب وهذا قول الاصم الرابع قال الحسن الا ان
ينتصر من ظالمه وقيل نزلت الاية في ابي بكر الصديق رضي الله عنه فان رجلا شتمه فسكت مرارا ثم رد عليه فقام النبي فقال ابو بكر
شتمني وانت جالس فلما رددت عليه قمت قال ان ملكا كان يجيب عنك فلما رددت عليه ذهب الملك وجاء الشيطان فلم اجلس
عند مجيء الشيطان فنزلت الاية **المسئلة** السادسة قرا الجماعة من الكبار كالضحاك وزيد بن اسلم وسعيد بن جبير الا

من ظلم بفتح الظاء وفيه وجهان الاول ان قوله لا يحب الله الجهر بالسوء من القول كلام تام وقوله الا من ظلم كلام منقطع عما قبله
والتقدير لكن من ظلم فدعوه وخلوه قال الفراء والزجاج يعني لكن من ظلم فاجهر من القول معه ثم قال وكان الله سميعا
عليما وهو تحذير من التعدي في الجهر المأذون فيه يعني فليتق الله ولا يقل الا الحق ولا يقذف مستورا فانه يصير عاصيا لله بذلك
وهو تعالى سميع لما يقولون عليم بما يضمرون قوله ان تبدوا خيرا او تخفوه او تعفوا عن سوء فان الله كان
عفوا قديرا اعلم ان معاقد الخيرات على كثرتها محصورة في امرين صدق مع الحق وخلق مع الخلق والذي يتعلق
بالخلق محصور في قسمين ايصال النفع اليهم ودفع الضرر عنهم فقوله ان تبدوا خيرا او تخفوه اشارة الى ايصال النفع
وقوله او تعفوا عن سوء اشارة الى دفع الضرر عنهم فدخل في هاتين الكلمتين جميع انواع الخيرات واعمال البر ثم قال فان الله كان عفوا
قديرا وفيه وجوه الاول انه تعالى يعفو عن الجاني مع قدرته على الانتقام فعليكم ان تقتدوا بسنة الله وهو قول الحسن
الثاني انه تعالى كان عفوا لمن عفا قديرا على ايصال الثواب اليه الثالث قال الكلبي معناه ان الله اقدر على عفو ذنوبك
منك على عفو صاحبك قوله ان الذين يكفرون بالله ورسله ويريدون ان يفرقوا بين الله ورسله ويقولون نؤمن ببعض
ونكفر ببعض ويريدون ان يتخذوا بين ذلك سبيلا اولئك هم الكافرون حقا واعتدنا للكافرين عذابا مهينا
والذين آمنوا بالله ورسله ولم يفرقوا بين احد منهم اولئك سوف يؤتيهم اجورهم وكان الله غفورا رحيما اعلم انه
تعالى لما تكلم على طريقة المنافقين عاد يتكلم في مذاهب اليهود والنصارى ومناقضاتهم وذكر في آخر السورة
من هذا الجنس انواعا فالنوع الاول من اباطيلهم ايمانهم ببعض الانبياء دون البعض فقال ان الذين يكفرون بالله
ورسله فان اليهود آمنوا بموسى والتوراة وكفروا بعيسى والانجيل والنصارى آمنوا بعيسى والانجيل وكفروا بمحمد والقرآن
ويريدون ان يفرقوا بين الله ورسله ويريدون ان يفرقوا بين الايمان بالله ورسله ويريدون ان يتخذوا بين ذلك
اي بين الايمان وبين الكفر بالكل سبيلا اي واسطة وهي الايمان بالبعض دون البعض ثم قال اولئك هم الكافرون حقا
وفيه مسائل المسألة الاولى في خبر ان قولان احدهما انه محذوف كانه قال جمعوا المخازي والثاني انه هو قوله اولئك هم الكافرون
والاول احسن الوجهين احدهما انه ابلغ لانا اذا حذفنا الجواب ذهب الوهم كل مذهب من العذاب واذا ذكر بقي مقتصرا على المذكور
والثاني ان الآية على الاحسان لا يكون الخبر منفصلا عن المبتدأ المسألة الثانية انهم انما كانوا كافرين حقا لوجهين الاول ان
الدليل الذي يدل على نبوة البعض ليس الا المعجز فاذا كان المعجز دليلا على النبوة لزم القطع بانه حيث حصل المعجز حصلت
النبوة فان جوزنا في بعض المواضع حصول المعجز بدون الصدق تعذر الاستدلال بالمعجز على الصدق ولزم الكفر بجميع
الانبياء ولكن قيل ان التعبير ببعض الانبياء على الشان لزم ان يكون ذلك الانسان قائلا به فالزام الكفر في العلم
لما يلزمهم ذلك فكيف يحكم عليهم بالكفر قلنا الالزام اذا كان خفيا بحيث يحتاج فيه الى الفكر والتامل كان الامر فيه كما ذكرتم
اما اذا كان جليا لم يبق بين الالزام والالتزام فرق وههنا كذلك الثاني ان قبول بعض الانبياء ان كان لاجل الانقياد لطاعة

الله وحكمته وجب عليه قبول الكل وان كان لطلب الرياسة كان في الحقيقة كفرا بكل الانبياء المسألة الثالثة في قوله حقا وجهان
الاول انه ينتصب حقا على مثل قولك زيد اخوك حقا التقدير اخبرتك بهذا المعنى اخبارا حقا الثاني ان يكون التقدير اولئك
الكافرون كفرا حقا طعن الواحدي فيه وقال الكفر لا يكون حقا بوجه من الوجوه والجواب ان المراد بهذا الحق الكامل
المعنى ان اولئك هم الكافرون كفرا كاملا ثابتا حقا يقينا واعلم انه تعالى لما ذكر الوعيد اردفه بالوعد فقال والذين
آمنوا بالله ورسله ولم يفرقوا بين احد منهم اولئك سوف يؤتيهم اجورهم وكان الله غفورا رحيما وفي الآية مسائل المسألة
الاولى انما قال ولم يفرقوا بين احد منهم مع ان التفريق يقتضي شيئين فصاعدا لان احدا لفظ يستوي فيه الواحد والجمع و
المذكر والمؤنث ويدل عليه وجهان الاول صحة الاستثناء والثاني قوله لستن كاحد من النساء اذا عرفت هذا فتقدير
الآية ولم يفرقوا بين اثنين منهم او بين جماعة المسألة الثانية تمسك اصحابنا بهذه الآية في اثبات العفو وعدم الاحباط
فقالوا انه وعد من آمن بالله ورسله انه يؤتيهم اجورهم على ذلك الايمان والا لم تصلح هذه الآية لان تكون ترغيبا في الايمان
وذلك يوجب القطع لعدم الاحباط والقطع بالعفو وبالاخراج من النار بعد الادخال فيها المسألة الثالثة قرأ عاصم في رواية
حفص سوف يؤتيهم بالياء والضمير راجع الى اسم الله والباقون بالنون وذلك اولى لوجهين احدهما انه افخم والثاني انه
مشاكل لقوله واعتدنا المسألة الرابعة قوله سوف يؤتيهم اجورهم معناه ان ايتاءها كائن لا محالة وان تأخر والغرض به توكيد
الوعد وتحقيقه لا كونه متأخرا ثم قال وكان الله غفورا رحيما والمراد انه يعد بالثواب ثم اخبر بعد ذلك بانه يتجاوز عن
سيئاتهم ويعفو عنها ويغفرها قوله يسألك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى اكبر من ذلك
فقالوا ارنا الله جهرة فأخذتهم الصاعقة بظلمهم ثم اتخذوا العجل من بعد ما جاءتهم البينات فعفونا عن ذلك وآتينا موسى
سلطانا مبينا ورفعنا فوقهم الطور بميثاقهم وقلنا لهم ادخلوا الباب سجدا وقلنا لهم لا تعدوا في السبت واخذنا منهم
ميثاقا غليظا فبما نقضهم ميثاقهم وكفرهم بآيات الله وقتلهم الانبياء بغير حق وقولهم قلوبنا غلف بل طبع الله عليها
بكفرهم فلا يؤمنون الا قليلا وبكفرهم وقولهم على مريم بهتانا عظيما وقولهم انا قتلنا المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وما قتلوه
وما صلبوه ولكن شبه لهم اعلم ان هذا هو النوع الثاني من جهالات اليهود فانهم قالوا ان كنت رسولا من عند الله فأتنا
بكتاب من السماء جملة كما جاء موسى بالالواح وقيل طلبوا ان ينزل عليهم من السماء كتابا الى فلان وكتابا الى فلان بانك
رسول الله وقيل كتابا نعاينه حين ينزل وانما اقترحوا ذلك على سبيل التعنت لان معجزات الرسول
صلعم كانت قد تقدمت وحصلت فكان طلب الزيادة من التعنت ثم قال تعالى فقد سألوا موسى اكبر من ذلك وانما اسند
السؤال اليهم وان وجد من آبائهم في ايام موسى وهم النقباء السبعون لانهم كانوا على مذهبهم راضين بسؤالهم متشاكلين لهم في
التعنت واعلم ان المقصود من الآية بيان ما جبلوا عليه من التعنت كانه قيل ان موسى لما نزل عليه الكتاب من السماء لم يكتفوا
بذلك القدر بل طلبوا منه الرؤية على سبيل المعاينة وهذا يدل على ان طلب هؤلاء النزول للكتاب عليهم من السماء لاجل

الاشراف بل لمحض العناد والتعنت لا جرم قال تعالى فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا أرنا الله جهرة فأخذتهم الصاعقة بظلمهم وهذه القصة
قد فسرناها في سورة البقرة واستدلال المعتزلة بهذه الآية على نفي الرؤية قد أجبنا عنه هناك ثم قال تعالى ثم اتخذوا العجل
من بعد ما جاءتهم البينات والمعنى بيان كمال جهالتهم وإصرارهم فإنهم ما اكتفوا بعد نزول التوراة عليهم بطلب الرؤية جهرة
بل ضموا إليه عبادة العجل وذلك يدل على غاية بعدهم عن طلب الحق والدين والمراد بالبينات في قوله من بعد ما جاءتهم البينات
أمور أحدها أنه تعالى جعلها إماما من الصاعقة بينات فإن الصاعقة وإن كانت شيئا واحدا إلا أنها كانت دالة على قدرة
الله وعلى علمه وعلى قدمه وعلى كونه مخالفا للأجسام والأعراض وعلى صدق موسى في دعوى النبوة وثانيها المراد إنزال
الصاعقة وإحياؤهم بعد إماتتهم وثالثها أنهم إنما عبدوا العجل من بعد أن شاهدوا جميع معجزات موسى التي كانت
في زمان فرعون وهي العصا واليد البيضاء وفلق البحر وغيرها من المعجزات القاهرة والمقصود من هذا الكلام أن هؤلاء يطلبون
منك يا محمد أن تنزل عليهم كتابا من السماء فاعلم يا محمد أنهم لا يطلبونه منك إلا عنادا ولجاجا فإن موسى قد أنزل الله عليه
هذا الكتاب وأنزل عليه سائر المعجزات القاهرة ثم إنهم طلبوا الرؤية على سبيل العناد وأقبلوا على عبادة العجل وكل ذلك يدل
على أنهم مجبولون على اللجاج والعناد والبعد عن طريق الحق ثم قال تعالى فعفونا عن ذلك وآتينا موسى سلطانا مبينا يعني
الا انهم حسبهم تبنا وسامحنا عبدة العجل وآتينا موسى سلطانا مبينا يعني أن قوم موسى وإن كانوا قد بالغوا في إظهار اللجاج و
العناد معه لكنا نصرناه وقويناه فعظم أمره وضعف خصمه وفيه بشارة للرسول على سبيل التنبيه والرمز أن هؤلاء الكفار
وإن كانوا يعاندونه فإنه بالآخرة يستولي عليهم ويقهرهم ثم حكى تعالى عنهم سائر جهالاتهم وإصرارهم على أباطيلهم فمنها أنه
تعالى رفع الطور فوقهم بميثاقهم وفيه وجوه الأول أنهم أعطوا الميثاق على أن لا يرجعوا عن الدين ثم رجعوا عنه وهموا بالرجوع فرفع الله
فوقهم الطور حتى خافوا فأقلعوا عن نقض الميثاق الثاني أنهم امتنعوا عن قبول شريعة التوراة فرفع الله الجبل فوقهم حتى قبلوا و
المعنى ورفعنا فوقهم الطور لأجل أن يعطوا الميثاق بقبول الدين الثالث أنهم أعطوا الميثاق على أنهم إن هموا بالرجوع عن
الدين فالله يعذبهم بأي نوع من أنواع العذاب أراد فلما هموا بترك الدين أظل الله الطور عليهم وهو المراد من قوله ورفعنا فوقهم الطور
بميثاقهم وثانيها قوله وقلنا لهم ادخلوا الباب سجدا وقد مضى بيانه في سورة البقرة وثالثها قوله وقلنا لهم لا تعدوا في السبت
وفيه وجهان أن لا تعدوا باقتناص السمك فيه والواحدي قال عدو على إرشاد العدو والعدوان بمعنى الحضر والمراد انتهى
عن العمل والكسب يوم السبت كأنه قيل لهم اسكنوا عن العمل في ذلك اليوم واقعدوا في منازلكم فأنا الرزاق المسألة الثانية
قرأ نافع لا تعدوا ساكنة العين مشددة الدال أراد لا تعتدوا وحجته قوله ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت
ثم أدغم في هذه القصة بعينها فنقلوا ثم أدغم التاء في الدال أراد لا تعتدوا فقلب التاء دالا والدال يزيد على الساكن الجمهور
الكثير من النحويين ينكرون الجمع بين الساكنين إذا كان الثاني منهما مدغما ولم يكن الأول حرف لين نحو دابة وشابة وقيل
لهم ويقولون إن المد يصير عوضا عن الحركة وروى ورش عن نافع لا تعدوا بفتح العين وتشديد الدال وذلك أنه لما أدغم

التاء

التاء في الدال نقل حركتها إلى العين كما قرئ تعدوا بضم الدال وسكون العين حقيقية المسألة الثالثة قال القفال الميثاق الغليظ
هو العهد المؤكد غاية التوكيد وذلك بين في أمره بعقوبة من التعدي ثم قال تعالى فبما نقضهم ميثاقهم وكفرهم بآيات الله وقتلهم الأنبياء
بغير حق وفيه مسائل المسألة الأولى في متعلق الباء في قوله فبما نقضهم قولان الأول أنه محذوف تقديره فبنقضهم ميثاقهم
وكذا لعناهم وسخطنا عليهم والحذف يفخم الأمر لأنه عند الحذف يذهب الوهم كل مذهب ويدل على المحذوف أن هذه المذكورة من صفات
الذم تدل على العقاب الثاني أن متعلق الباء هو قوله فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم وهذا قول الزجاج
وزعم أن قوله فبظلم من الذين هادوا بدل من قوله فبما نقضهم ميثاقهم واعلم أن القول الأول أولى ويدل عليه وجهان الأول
أن من قوله فبما نقضهم إلى قوله فبظلم من الذين هادوا بعيد جدا فجعل أحدهما بدلا من الآخر بعيد والثاني أن تلك الجنايات المذكورة
عظيمة جدا لأن كفرهم بالله وقتلهم الأنبياء وإنكارهم التكليف بقولهم قلوبنا غلف أعظم الذنوب وذكر الذنوب العظيمة إنما
يليق أن يفرع عليه العقوبة العظيمة وتحريم بعض المأكول عقوبة خفيفة فلا يحسن تعليقه بتلك الجنايات العظيمة والله
أعلم المسألة الثانية نقول ما في قوله فبما نقضهم صلة زائدة والتقدير فبنقضهم ميثاقهم وقد استقصينا هذه
المسألة في قوله فبما رحمة من الله لنت لهم المسألة الثالثة أنه تعالى أدخل حرف الباء على أمور أولها نقضهم الميثاق وثانيها
كفرهم بآيات الله والمراد منه كفرهم بالمعجزات وقد بينا فيما تقدم أن من أنكر معجزة رسول واحد فقد أنكر جميع معجزات الرسل فلهذا السبب حكم الله عليهم
بالكفر بآيات الله وثالثها قتلهم الأنبياء بغير حق وقد ذكرنا في سورة البقرة تفسيره ورابعها قولهم قلوبنا غلف وذكر القفال فيه وجهين
الأول أن غلفا جمع غلاف والأصل غلف بتحريك اللام فخفف بالتسكين كالكتاب والكتب والمعنى على هذا أنهم قالوا قلوبنا
غلف أي أوعية للعلم فلا حاجة بنا إلى علم سوى ما عندنا فكذبوا الأنبياء بهذا القول والثاني أن غلفا جمع أغلف وهو
المتغطي بالغلاف أي بالغطاء والمعنى على هذا أنهم قالوا قلوبنا في أغطية فهي لا تفقه ما تقولون ونظيره ما حكى الله
في قوله وقالوا قلوبنا في أكنة مما تدعونا إليه وفي آذاننا وقر ومن بيننا وبينك حجاب ثم قال تعالى بل طبع الله عليها بكفرهم
فلا يؤمنون إلا قليلا فإن حملنا الآية المتقدمة على التأويل الأول كان المراد من هذه الآية أنه تعالى يكذبهم في ادعائهم
أن قلوبهم أوعية العلم ويبين أنه تعالى طبع عليها وختم الله عليها فلا يصل أثر الدعوة والبيان إليها وهذا يليق بمذهبنا
وإن حملنا الآية المتقدمة على التأويل الثاني كان المراد من هذه الآية أنه تعالى كذبهم في ادعائهم أنها في الأكنة والأغطية
وهذا يليق بمذهب المعتزلة إلا أن الوجه الأول أولى لأنه هو المطلوب بعد قوله بل طبع الله عليها بكفرهم ثم قال فلا يؤمنون
إلا قليلا أي لا يؤمنون إلا بموسى والتوراة وهذا إخبار منهم على حسب دعواهم وزعمهم وإلا فقد بينا أن من يكفر
برسول الله واحد وبمعجزة واحدة فإنه لا يمكنه الإيمان بأحد من الرسل البتة وخامسها قوله وبكفرهم وقولهم على مريم
بهتانا عظيما والمراد أنهم نسبوا مريم إلى الزنا لأنهم أنكروا قدرة الله على خلق الولد من دون الأب ومنكر قدرة الله
على ذلك كافر لأنه يلزمه أن يقال كل ولد مسبوق بوالد لا إلى أول وذلك يوجب القول بقدم العالم والدهر والقدح في الصانع

المختار وفي القوم ولا شك انهم اول انكروا قدرة الله على خلق الولد من دون الاب وثانيها انهم نسبوا مريم الى الزنا فان المراد بقوله
وبكفرهم هو انكارهم قدرة الله وبقوله وقولهم على مريم بهتانا عظيما نسبتهم اياها الى الزنا لانه ظهر عند ولادة عيسى من الكلام طفلا منفصلا
عن امه فان كل ذلك دلايل قاطعة على براءة مريم عن كل ريبة فلا جرم وصف الله طعن اليهود فيها بانه بهتان عظيم وكذلك
يدل على ان الروافض الذين يطعنون في عايشة بمنزلة اليهود الذين يطعنون في مريم وسادسها قوله تعالى وقولهم انا
قتلنا المسيح عيسى بن مريم رسول الله والله اعلم وهذا يدل على كفر عظيم منهم لانهم قالوا فعلنا ذلك فهذا يدل على انهم كانوا
راغبين في قتله مجتهدين في ذلك ولا شك ان هذا القدر كفر عظيم فان قيل اليهود كانوا كافرين بعيسى اعداء له
عامدين بقتله يسمونه الساحر ابن الساحرة والفاعل ابن الفاعلة فكيف قالوا انا قتلنا المسيح عيسى بن مريم رسول
الله قلنا الجواب عنه من وجهين الاول انهم قالوا على وجه الاستهزاء كقول فرعون ان رسولكم الذي ارسل اليكم لمجنون
وكقول كفار قريش لمحمد يا ايها الذي نزل عليه الذكر انك لمجنون الثاني يحتمل ان يضع الله الذكر الحسن مكان
ذكرهم القبيح في الحكاية عنهم رفعا لعيسى عليه السلام عما كانوا يذكرونه ثم قال تعالى وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم وفي
الاية سؤالات الاول قوله شبه مسند الى ماذا ان جعلته مسندا الى المسيح فالمسيح مشبه به وليس بمشبه وان اسندته
الى المقتول فالمقتول ما جرى له ذكر والجواب من وجهين الاول انه مسند الى الجار والمجرور وهو لهم كقولك خيل
اليه كانه قيل ولكن وقع لهم التشبيه الثاني انه مسند الى ضمير المقتول لان قوله وما قتلوه يدل على انه وقع القتل على غيره
فصار ذلك الغير مذكورا بهذا الطريق فحسن اسناد شبه اليه السؤال الثاني انه ان جاز ان يقال ان الله يلقي شبه
انسان على اخر فهذا يفتح باب السفسطة فانا اذا راينا زيدا فلعله ليس بزيد ولكنه القي شبه زيد عليه وعند ذلك لا يبقى
النكاح والطلاق والملك موثوقا به وايضا يفضي الى القدح في التواتر لان خبر التواتر انما يفيد العلم بشرط انتهائه في الاخرة الى
المحسوس فاذا جوزنا حصول مثل هذه الشبهة في المحسوسات توجه الطعن في التواتر وذلك يوجب القدح في جميع الشرايع
وليس لمجيب ان يجيب بان ذلك مختص بزمان الانبياء لانا نقول لو صح ما ذكرتم فذاك انما يعرف بالدليل والبرهان فمن
لم يعلم ذلك الدليل والبرهان وجب ان لا يعتمد على شيء من الاخبار المتواترة وايضا ففي زماننا ان انسدت المعجزات
فطريق الكرامات مفتوح وحينئذ يعود الاحتمال المذكور في جميع الازمنة وبالجملة ففتح هذا الباب يوجب الطعن في نبوة جميع
الانبياء وهذا فرع يوجب الطعن في الاصول فكان مردودا والجواب اختلفت مذاهب العلماء في هذا الموضع وذكروا وجوها
الاول قال كثير من المتكلمين ان اليهود لما قصدوا قتله رفعه الله الى السماء فخاف رؤساء اليهود من وقوع
الفتنة من عوامهم فاخذوا انسانا وقتلوه وصلبوه ولبسوا على الناس انه المسيح والناس ما كانوا يعرفون المسيح الا
بالاسم لانه كان قليل المخالطة للناس وبهذا الطريق زال السؤال لا يقال ان النصارى ينقلون عن اسلافهم انهم شاهدوه
مقتولا لانا نقول ان تواتر النصارى ينتهي الى اقوام قليلين لا يبعد اتفاقهم على الكذب والطريق الثاني انه تعالى القى

شبه

شبهه على انسان اخر ثم فيه وجوه الاول ان اليهود لما علموا انه حاضر في البيت الفلاني مع اصحابه امر يهوذا راس اليهود رجلا
من اصحابه يقال له طيطايوس ان يدخل على عيسى ويخرجه ليقتله فلما دخل عليه اخرج الله تعالى عيسى من سقف البيت
والقى على ذلك الداخل شبه عيسى فخرج فظنوا انه هو المسيح فصلبوه وقتلوه الثاني وكلوا بعيسى في الجبل ورفع
الى السماء والقى الله الشبه على ذلك الرقيب فقتلوه وهو يقول لست بعيسى الثالث ان اليهود لما هموا باخذه وكان
مع عيسى عشرة من اصحابه فقال لهم من يشتري الجنة بان يلقى عليه شبهي فقال واحد منهم انا فالقى الله شبه عيسى فاخرج وقتل
ورفع الله عيسى وكان منافقا فذهب الى اليهود ودلهم عليه فلما دخل مع اليهود لاخذه القى الله شبهه عليه فقتل
وصلب وهذه الوجوه متعارضة متدافعة والله اعلم بحقايق الامور قوله وان الذين اختلفوا فيه لفي شك منه
ما لهم به من علم الا اتباع الظن وما قتلوه يقينا بل رفعه الله اليه وكان الله عزيزا حكيما وان من اهل الكتاب
الا ليؤمنن به قبل موته ويوم القيامة يكون عليهم شهيدا وفيه مسايل المسالة الاولى اعلم ان قوله وان الذين
اختلفوا فيه قولان الاول انهم هم النصارى وذلك لانهم بأسرهم متفقون على ان اليهود قتلوه الا ان كبار فرق النصارى ثلثة
النسطورية والملكانية واليعقوبية اما النسطورية فقد زعموا ان المسيح صلب من جهة ناسوته لا من جهة
لاهوته واكثر الحكماء يرون ما يقرب من هذا القول قالوا لانه ثبت ان الانسان ليس عبارة عن هذا الهيكل بل
هو اما جسم شريف منساب في هذا البدن واما الجوهر روحاني مجرد في ذاته وهو مدبر لهذا البدن والقتل انما
ورد على هذا الهيكل واما النفس التي هي في الحقيقة عيسى فالقتل ما ورد عليها لا يقال فكل انسان كذلك فما الوجه
في هذا التخصيص لانا نقول ان نفسه كانت قدسية علوية سماوية شديدة الاشراق بالانوار الالهية عظيمة القرب
من ارواح الملائكة والنفس متى كانت كذلك لم يعظم تالمها بسبب القتل وتخريب البدن ثم انها بعد الانفصال عن ظلمة البدن
تتخلص الى فسحة السموات وانوار عالم الجلال فيعظم بهجتها وسعادتها هناك ومعلوم ان هذه الاحوال غير
حاصلة من مبدا خلقة ادم الى قيام القيمة الا لاشخاص قليلين فهذا هو الفايدة في تخصيص عيسى بهذه الحالة واما
الملكانية فقالوا القتل والصلب وصلا الى اللاهوت بالاحساس والشعور لا بالمباشرة وقالت اليعقوبية القتل و
الصلب وقعا بالمسيح الذي هو جوهر متولد من جوهرين فهذا شرح مذاهب النصارى في هذا الباب هو المراد بقوله
وان الذين اختلفوا فيه لفي شك منه والقول الثاني ان المراد بالذين اختلفوا هم اليهود وفيه وجهان الاول
انهم لما قتلوا الشخص المشبه به كان الشبه القي على وجهه ولم يلق عليه شبه جسده فلما قتلوه ونظروا الى
بدنه قالوا الوجه وجه عيسى والبدن بدن غيره والثاني قال السدي ان اليهود حبسوا عيسى مع عشرة من
الحواريين في بيت فدخل عليه رجل من اليهود ليخرجه ويقتله فالقى الله شبه عيسى عليه ورفع عيسى الى السماء
فاخذوا ذلك الرجل وقتلوه على انه عيسى ثم قالوا ان كان هذا عيسى فاين صاحبنا وان كان هذا صاحبنا فاين

عيسى فذلك اختلافهم فيه المسألة الثانية احتج نفاة القياس بهذه الاية وقالوا العمل بالقياس اتباع الظن واتباع الظن مذموم
في كتاب الله بدليل انه انما ذكره في معرض الذم الا ترى انه وصف اليهود والنصارى هاهنا في معرض الذم فلهذا قال
ما لهم به من علم الا اتباع الظن وقال في سورة الانعام في مذمة الكفار ان يتبعون الا الظن وان هم الا يخرصون
وقال في اية اخرى ان الظن لا يغني من الحق شيئا وكل ذلك يدل على ان اتباع الظن مذموم والجواب لا نسلم ان العمل بالقياس اتباع
الظن فان الدليل القاطع لما دل على العمل بالقياس كان الحكم المستفاد من القياس معلوما لا مظنونا وهذا الكلام له
غور وفيه بحث ثم قال تعالى وما قتلوه يقينا واعلم ان هذا اللفظ يحتمل وجهين احدهما يقين عدم القتل والاخر يقين القتل
فعلى التقدير الاول يكون المعنى انه تعالى اخبر انهم شاكون في انه هل قتلوه ام لا ثم اكد ذلك بانهم ما قتلوا ذلك الشخص الذي
قتلوه على يقين انه عيسى بل حين ما قتلوه كانوا شاكين في انه هل هو عيسى ام لا والاحتمال الاول اولى لانه تعالى
قال بعده بل رفعه الله اليه وهذا الكلام انما يصح اذا تقدم القطع واليقين بعدم القتل اما قوله بل رفعه الله
ففيه مسائل المسألة الاولى قرأ ابو بكر والكسائي بل رفعه الله اليه بادغام اللام في الراء والباقون بترك الادغام حجة من ادغم
قرب مخرج اللام من الراء والراء اقوى من اللام لحصول التكرير فيها ولهذا لم يجز ادغام الراء في اللام لان الانقص يدخل في الافضل
وحجة الباقين ان الراء واللام حرفان من كلمتين فالاولى ترك الادغام المسألة الثانية المشبهة احتجوا بقوله بل رفعه الله اليه
في اثبات الجهة والجواب المراد الرفع الى موضع لا يجري فيه حكم غير الله كقوله والى الله ترجع الامور وقال اني ذاهب الى ربي
المسألة الثالثة رفع عيسى عليه السلام ثابت بهذه الاية ونظير هذه الاية قوله في ال عمران اني متوفيك ورافعك الي واعلم انه تعالى
لما ذكر عقيبه ما يدل على انه وصل الى عيسى انواع كثيرة من البلاء والمحنة انه رفعه اليه اعظم من باب الثواب الجنة ومن كل ما فيها
من اللذات الجسمانية وهذه الاية تفتح عليك باب معرفة السعادات الروحانية ثم قال وكان الله عزيزا حكيما والمراد من العزة
كمال القدرة ومن الحكمة كمال العلم فنبه بهذا على ان رفع عيسى من الدنيا الى السموات وان كان كالمتعذر على البشر
لكنه لا تعذر فيه بالنسبة الى قدرتي وحكمتي وهو نظير قوله سبحان الذي اسرى بعبده فان الاسراء وان كان
متعذرا بالنسبة الى قدرة محمد الا انه سهل بالنسبة الى قدرة الحق سبحانه ثم قال وان من اهل الكتاب الا ليؤمنن
به قبل موته واعلم انه تعالى لما ذكر فضائح اليهود وقبائح افعالهم وشرح انهم قصدوا قتل عيسى لعظم المناصب واجل
المراتب بين ان هؤلاء اليهود الذين كانوا بالغين في عداوته لا يخرج احد منهم من الدنيا الا بعد ان يؤمن به فقال وان من اهل
الكتاب الا ليؤمنن به قبل موته ثم ان اكثر اليهود يموتون ولا يؤمنون بعيسى والجواب من وجهين الاول ما روي عن شهر بن حوشب
قال قال لي الحجاج اني ما قرأتها الا وفي نفسي منها شيء يعني هذه الاية فاني اضرب عنق اليهودي اذا حضره الموت ضربت الملائكة
دبره ووجهه وقالوا يا عدو الله اتاك عيسى نبيا فكذبت به فيقول امنت انه عبد نبي وتقول للنصراني اتاك عيسى نبيا فزعمت
انه الله او ابن الله فيقول امنت انه عبد الله فاهل الكتاب يؤمنون به ولكن حيث لا ينفعهم ذلك الايمان فاستوى الحجاج

جالسا فنظر

جالسا فنظر الي وقال عمن نقلت هذا فقلت حدثني محمد بن علي بن الحنفية فاخذ ينكت الارض بقضيبه ثم قال لقد اخذتها من عين صافية
وعن ابن عباس انه فسر كذلك فقال له عكرمة فان خر من سقف بيت او احترق او اكله سبع قال يتكلم بها في الهواء ولا تخرج روحه
حتى يؤمن به ويدل عليه قراءة ابي الا ليؤمنن به قبل موتهم بضم النون على معنى وان منهم احد الا سيؤمنن به قبل موتهم لان احدا يصلح للجمع
قال صاحب الكشاف والفائدة في اخبار الله بايمانهم بعيسى قبل موتهم انهم متى علموا انه لا بد من الايمان به لا محالة فلان يؤمنوا به حال
ما ينفعهم ذلك الايمان اولى من ان يؤمنوا به حال ما لا ينفعهم ذلك الايمان والوجه الثاني في الجواب ان اصل السؤال ان
قوله قبل موته عائد الى عيسى والمراد ان اهل الكتاب الذين يكونون موجودين في زمان نزوله لا بد وان يؤمنوا به
قال بعض المتكلمين انه لا يمنع نزوله من السماء الا انه انما ينزل عند انتفاء التكاليف او بحيث لا يعرف اذ لو نزل مع بقاء
التكاليف على وجه يعرف انه عيسى لكان اما ان يكون نبيا ولا نبي بعد محمد او غير نبي وذلك غير جائز لان من كان نبيا لا يصير
غير نبي وهذا الاشكال عندي ضعيف لانه كان نبيا الى مبعث محمد فعند مبعثه انتهت تلك المدة
فلا يبعد ان يصير بعد نزوله تبعا لمحمد ثم قال ويوم القيامة يكون عليهم شهيدا قيل يشهد على اليهود انهم كذبوه وطعنوا
فيه وعلى النصارى انهم اشركوا به وكذلك كل نبي شاهد على امته واعلم قوله تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم
طيبات احلت لهم وبصدهم عن سبيل الله كثيرا واخذهم الربا وقد نهوا عنه واكلهم اموال الناس بالباطل واعتدنا للكافرين
منهم عذابا اليما لكن الراسخون في العلم منهم والمؤمنون يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك والمقيمين الصلوة
والمؤتون الزكوة والمؤمنون بالله واليوم الاخر اولئك سنؤتيهم اجرا عظيما اعلم انه تعالى لما شرح فضائح اعمال اليهود
وقبائح افعالهم ذكر عقيبه تشديده تعالى عليهم في الدنيا وفي الاخرة اما تشديده عليهم في الدنيا فهو انه تعالى حرم
عليهم طيبات كانت محللة لهم قبل ذلك كما قال تعالى في موضع اخر وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذي ظفر ومن البقر والغنم
حرمنا عليهم شحومهما الا ما حملت ظهورهما او الحوايا او ما اختلط بعظم ذلك جزيناهم ببغيهم وانا لصادقون ثم انه تعالى
بين ما هو كالعلة الموجبة لهذه التشديدات واعلم ان انواع الذنوب محصورة في نوعين الظلم على الخلق والاعراض عن الدين
الحق اما الظلم على الخلق فاليه الاشارة بقوله فبظلم من الذين هادوا واما الاعراض عن الدين الحق فاليه الاشارة بقوله وبصدهم عن سبيل
الله ثم انهم مع ذلك في غاية الحرص في طلب المال فتارة يحصلونه بطريق الربا مع انهم نهوا عنه وتارة بطريق الرشوة وهو المراد
بقوله واكلهم اموال الناس بالباطل ونظيره قوله سماعون للكذب اكالون للسحت فهذه الاربعة هي الذنوب الموجبة
للتشديد عليهم في الدنيا وفي الاخرة اما التشديد في الدنيا فهو الذي تقدم ذكره من تحريم الطيبات عليهم واما التشديد
في الاخرة فهو المراد من قوله واعتدنا للكافرين منهم عذابا اليما واعلم انه تعالى لما وصف طريقة الكفار والجهال من
اليهود وصف طريقة المؤمنين المحققين منهم فقال لكن الراسخون في العلم منهم والمؤمنون يؤمنون بما انزل اليك وما
انزل من قبلك والمقيمين الصلوة والمؤتون الزكوة والمؤمنون بالله واليوم الاخر اولئك سنؤتيهم اجرا

مثلها وفي الآية مسائل المسألة الاولى المراد بهم عبد الله بن سلام واضرابه والراسخون في العلم الثابتون فيه وهم
في الحقيقة المستدلون لان المقلد يكون بحيث اذا شكك المستدل فانه لا يتشكك البتة فالراسخون هم المستدلون والمؤمنون
منهم والمؤمنين من المهاجرين والانصار وارتفع الراسخون والمقيمون الصلوة ففيه اقوال الاول روى عن عثمان و
عايشة انهما قالا ان في القران لحنا وستقيمه العرب بالسنتها واعلم ان هذا بعيد لان هذا المصحف منقول بالتواتر
من رسول الله فكيف يمكن ثبوت اللحن فيه الثاني وهو قول البصريين انه نصب على المدح لبيان فضل الصلوة
قالوا اذا قلت مررت بزيد الكريم فلك ان تجر الكريم لكونه صفة لزيد ولك ان تنصبه على تقدير اعني وان شئت
رفعته على تقدير هو الكريم وعلى هذا يقال جاءني قومك المطعمين في المحل والمغيثون في الشدائد فكذا
ها هنا تقدير الاية اعني المقيمين الصلوة وهم المؤتون الزكوة وطعن الكسائي في هذا القول وقال النصب
على المدح انما يكون بعد تمام الكلام وههنا لم يتم الكلام لان قوله لكن الراسخون في العلم منتظر للخبر والخبر هو قوله
اولئك سنؤتيهم اجرا عظيما والجواب انه ان الكلام لا يتم الا عند قوله اولئك فانا بينا ان الخبر هو قوله يؤمنون
وايضا لم لا يجوز الاعتراض بالمدح بين الاسم والخبر واما الدليل على انه اعتراض فهذا القائل هو المعتمد في هذه الاية
والقول الثالث وهو اختيار الكسائي ان المقيمين خفض بالعطف على ما في قوله بما انزل اليك والمعنى المؤمنون
بما انزل اليك وما انزل من قبلك والمقيمين الصلوة ثم عطف على قوله والمؤمنون قوله والمؤتون الزكوة و
المراد بالمقيمين الصلوة الانبياء وذلك لانه لم يخل شرع احد منهم من الصلوة قال تعالى في سورة الانبياء بعد
ذكر عددا منهم واوحينا اليهم فعل الخيرات واقام الصلوة وقيل المراد بالمقيمين الصلوة الملئكة الذين وصفهم
الله بانهم الصافون وهم المسبحون وانهم يسبحون الليل والنهار لا يفترون فقوله يؤمنون بما انزل
اليك وما انزل من قبلك يعني يؤمنون بالكتب وقوله والمقيمين الصلوة يعني يؤمنون بالرسل الرابع ما في
مصحف عبد الله والمقيمين بالواو وهي قراءة مالك بن دينار والجحدري وعيسى الثقفي والله اعلم بالصواب
الثانية اعلم ان العلماء على ثلثة اقسام العلماء باحكام الله وبذات الله اما القسم الاول فهم العالمون باحكام
الله وتكاليفه وشرائعه واما الثاني فهم العالمون بذات الله وبصفات الواجبة والجائزة والممتنعة واما
الثالث فهم الموصوفون بالعلمين معا وهم اكابر الانبياء والى هذه الاقسام الثلثة اشار رسول الله بقوله جالس
العلماء وخالط الحكماء ورافق الكبراء اذا عرفت هذا فنقول انه تعالى وصفهم بقوله الراسخين في العلم ثم شرح ذلك
فبين اولا كونهم عالمين باحكام الله وعاملين بتلك الاحكام اما علمهم فهو المراد من قوله والمؤمنون الذين يؤمنون بما
انزل اليك وما انزل من قبلك واما عملهم بتلك الاحكام فهو المراد بقوله والمقيمين الصلوة والمؤتون الزكوة
وخصهما بالذكر لكونهما اشرف الطاعات البدنية والمالية ثم ذكر بعد هذه الاقسام كون هؤلاء المذكورين عالمين باحكام الله

وعاملين

وعاملين بها ذكر كونهم عالمين بالله وعالمين باحوال المعاد واذا حصلت هذه العلوم والمعارف ظهر كونهم راسخين في
العلم لان الانسان لا يمكنه ان يتجاوز هذا المقام في الكمال وعلو الدرجة ثم اخبر عنهم بقوله اولئك سنؤتيهم اجرا
عظيما قوله انا اوحينا اليك كما اوحينا الى نوح والنبيين من بعده واوحينا الى ابراهيم واسمعيل واسحق ويعقوب
والاسباط وعيسى وايوب ويونس وهرون وسليمان واتينا داود زبورا ورسلا قد قصصناهم عليك وكلم الله
موسى تكليما رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وكان الله عزيزا حكيما وفيه مسائل
الاولى اعلم انه تعالى لما حكى ان اليهود يسئلون الرسول ان ينزل عليهم كتابا من السماء وذكر تعالى بعده انهم
انما يطلبون ذلك لا لاجل الاسترشاد ولكن لاجل العناد واللجاج وحكى انواعا كثيرة من فضائحهم وامتد الكلام الى
هذا المقام شرع الان في الجواب عن تلك الشبهة فقال انا اوحينا اليك كما اوحينا الى نوح والنبيين من بعده و
المعنى انا توافقنا على نبوة نوح وابراهيم واسمعيل وجميع المذكورين في هذه الاية على ان الله اوحى اليهم
ولا طريق الى العلم بكونهم انبياء الله ورسله الا ظهور المعجزات عليهم ولكل واحد منهم نوع اخر من المعجزة على
التعيين وما انزل الله على كل واحد من هؤلاء المذكورين كتابا بتمامه مثل ما انزل على موسى فلما لم يكن عدم انزال الكتاب
على هؤلاء دفعة واحدة قادحا في نبوتهم بل يكفي في اثبات نبوتهم ظهور نوع من انواع المعجزات عليهم علمنا ان هذه
الشبهة زائلة وان اصرار اليهود على طلب هذه المعجزة باطل وتحقيق القول فيه ان اثبات المدلول يتوقف على ثبوت
الدليل فاذا حصل الدليل وتم فالمطالبة بدليل اخر يكون طلبا للزيادة واظهارا للتعنت واللجاج والله يفعل ما يشاء
ويحكم ما يريد لا اعتراض لاحد عليه فانه ان اعطى هذا الرسول على المعجزة وذلك الرسول الاخر معجزة اخرى وهذا الجواب
فيها هو الجواب المذكور في قوله وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا الى قوله سبحان ربي هل كنت الا بشرا
رسولا يعني انا انما ادعيت الرسالة والرسول لا بد له من معجز يدل على صدقه وذلك قد حصل فاما ان ياتي
بكل ما يطلب منه فذلك ليس من شرط الرسالة فهذا جواب معتمد عن الشبهة التي اوردها اليهود والمقصود الاصلي من
هذه الاية المسألة الثانية قال الزجاج الوحي هو الاعلام على سبيل الخفاء قال تعالى فاوحى اليهم ان سبحوا بكرة وعشيا
اي اشار اليهم وقال واذ اوحيت الى الحواريين واوحى ربك الى النحل واوحينا الى ام موسى والمراد بالوحي في
هذه الايات الثلث الالهام المسألة الثالثة قالوا انما بدأ تعالى بذكر نوح لانه اول نبي شرع الله على لسانه الاحكام والحلال
والحرام ثم قال والنبيين من بعده ثم خص بعض النبيين بالذكر لكونهم افضل من غيرهم وقد ذكر الملئكة ورسله وجبريل
وميكال ثم اعلم ان الانبياء المذكورين في هذه الاية سوى موسى اثنا عشر ولم يذكر موسى معهم وذلك لان اليهود قالوا
ان كنت يا محمد نبيا فاتنا بكتاب من السماء دفعة واحدة كما اتى موسى بالتورية دفعة واحدة فالله تعالى اجاب عن هذه
الشبهة بان هؤلاء الانبياء الاثني عشر كلهم كانوا انبياء ورسلا مع ان واحدا منهم ما اتى بكتاب مثل التورية دفعة

واحدة وانما كان المقصود تعديد هؤلاء الانبياء فهذا الفرق يمنع ذكر موسى معهم ثم ختم ذكر الانبياء بقوله وآتينا داود زبورا
يعني انكم اعترفتم بان الزبور من عند الله ثم انه ما نزل على داود دفعة في الواح مثل ما نزلت التورية دفعة واحدة على
موسى على الالواح فدل هذا على ان نزوله لا على الوجه الذي نزل التورية لا يقدح في كون الكتاب من عند الله وهذا الزام
حسن قوي المسئلة الرابعة قال اهل اللغة الزبور الكتاب كل كتاب زبور وهو فعول بمعنى مفعول كالرسول والركوب والحلوب
واصله من زبرت بمعنى كتبت وذكرنا ما فيه عند قوله جاؤا بالبينات والزبر المسئلة الخامسة قرا حمزة زبورا بضم الزا
في كل القرآن والباقون بفتحها حجة حمزة ان الزبور مصدر في الاصل ثم استعمل في المفعول كقولهم ضرب الامير ونسج
فلان فصار اسما ثم جمع على زبر كشهود وشهر والمصدر اذا اقيم مقام المفعول فانه يجوز جمعه كما يجمع الكتاب على كتب
فعلى هذا الزبور الكتاب والزبر بضم الزاء الكتب واما قراءة الباقين فهي اولى لانها اشهر والقراءة بها اكثر قال تعالى
ورسلا قد قصصناهم عليك واعلم انه انتصب قوله ورسلا بمضمر تفسيره قوله قد قصصناهم عليك والمعنى انه تعالى انما
ذكر احوال بعض الانبياء في القرآن والاكثرون ما ذكرهم على التفصيل ثم قال تعالى وكلم الله موسى تكليما و
المراد انه بعث كل هؤلاء الانبياء فلا يلزم من تخصيص موسى بانزال التورية عليه دفعة طعن فيمن انزل الله الكتاب عليه
لا على هذا الوجه وقرا ابرهيم النخعي ويحيى بن وثاب وكلم الله بالنصب وقال بعضهم وقوله وكلم الله معناه وجرح
الله موسى باظفار المحن ومخالب الفتن وهذا تفسير باطل ثم قال تعالى رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على
الله حجة بعد الرسل وكان الله عزيزا حكيما وفيه مسائل المسئلة الاولى في انتصاب قوله رسلا وجوه الاول قال صاحب
الكشاف الاوجه ان ينتصب على المدح والثاني انه انتصب على البدل من قوله ورسلا والثالث ان يكون التقدير اوحينا اليهم
رسلا فيكون منصوبا على الحال المسئلة الثانية اعلم ان هذا الكلام ايضا جواب عن شبهة اليهود وتقريره ان المقصود
من بعثة الانبياء ان يبشروا الخلق على اشتغالهم بعبودية الله تعالى وان ينذروهم على الاعراض عن العبودية فهذا هو
المقصود الاصلي من البعثة فاذا حصل هذا المقصود فقد كمل الغرض وتم المطلوب وهذا المقصود حاصل بانزال الكتاب المشتمل
على بيان هذا المطلوب ومعلوم انه لا يختلف حال هذا المطلوب بان يكون ذلك الكتاب مكتوبا في الالواح او لم يكن كذلك وبان
يكون الكتاب نازلا دفعة واحدة او منجما مفرقا بل لو قيل ان انزال الكتاب منجما مفرقا اقرب الى المصلحة لكان اولى لان الكتاب
اذا نزل دفعة واحدة كثرت التكاليف وتوجهت باسرها على المكلف فيثقل عليه قبولها ولهذا السبب اصر قوم موسى على
التمرد ولم يقبلوا تلك التكاليف اما اذا نزل الكتاب منجما مفرقا لم يكن كذلك بل ينزل التكاليف شيئا فشيئا وجزءا فجزءا
فيحصل الانقياد والطاعة من القوم وحاصل الجواب ان المقصود من بعثة الرسل وانزال الكتب هو الاعذار والانذار وهذا
المقصود حاصل سواء نزل الكتاب دفعة او لم يكن كذلك فكان اقتراح اليهود في انزال الكتاب دفعة واحدة اقتراحا
فاسدا وهذا الجواب عن الشبهة في غاية الحسن ثم ختم الآية بقوله وكان الله عزيزا حكيما يعني هذا الذي يطلبونه

من الرسول امر هين في القدرة ولكنكم طلبتموه على سبيل اللجاج وهو تعالى عزيز وعزته تقتضي ان لا يجاب المتعنت الى
مطلوبه فكذلك حكمته تقتضي هذا الامتناع لعلمه تعالى بانه لو فعل ذلك لبقوا مصرين على لجاجهم وذلك لانه تعالى اعطى
موسى هذا التشريف ومع ذلك فقومه بقوا معه على المقابلة والاصرار واللجاج المسئلة الثالثة احتج اصحابنا بهذه
الآية على ان معرفة الله لا تثبت الا بالسمع قالوا لان قوله لئلا يكون للناس حجة بعد الرسل يدل على ان قبل البعثة
يكون للناس حجة في ترك الطاعات والعبادات ونظيره قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولو انا
اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا فنتبع آياتك من قبل ان نذل ونخزى المسئلة الرابعة قالت
المعتزلة دلت هذه الآية على ان العبد قد يحتج على الرب وان الذي يقوله اهل السنة من انه تعالى لا اعتراض عليه
في شيء وان له ان يفعل ما يشاء ليس بشيء لان قوله لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل يقتضي ان
لهم على الله حجة قبل الرسل وذلك يبطل قول اهل السنة والجواب المراد لئلا يكون للناس على الله ما يشبه
الحجة فيما بينكم قالت المعتزلة ودلت ايضا على ان تكليف ما لا يطاق غير جائز لان عدم ارسال الرسل اذا كان يصلح عذرا
فبان يكون عدم القدرة والمكنة صالحا لان يكون عذرا كان اولى وجوابه المعارضة بالعلم والداعي قوله
لكن الله يشهد بما انزل اليك انزله بعلمه والملائكة يشهدون وكفى بالله شهيدا وفي الآية مسائل المسئلة الاولى اعلم
ان قوله لكن لا يبتدأ به بل لا بد ان يكون استدراكا على ما سبق وفي ذلك المستدرك وجهان الاول ان هذه الآيات باسرها جواب عن
قوله يسألك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء وهذا الكلام يتضمن ان هذا القرآن ليس كتابا نازلا عليه من السماء
كانه قيل انهم وان شهدوا بان القرآن لم ينزل عليه من السماء لكن الله يشهد بانه نازل من السماء الثاني قوله تعالى انا
اوحينا اليك قال القوم نحن لا نشهد لك بذلك فنزل ولكن الله يشهد المسئلة الثانية شهادة الله انما عرفت بسبب انه
انزل عليه هذا القرآن البالغ في الفصاحة في اللفظ والشرف في المعنى الى حيث عجز الاولون والآخرون عن معارضته
وكان ذلك معجزا واظهار المعجزة شهادة بكون المدعي صادقا ولما كانت شهادته انما عرفت بواسطة انزال القرآن
لاجرم قال لكن الله يشهد بما انزل اليك اي يشهد لك بالنبوة بواسطة هذا القرآن الذي انزل عليك ثم قال تعالى
انزله بعلمه وفيه مسائل المسئلة الاولى انه تعالى لما قال يشهد بما انزل بين صفة ذلك الانزال وهو انه تعالى انزله بعلمه جاريا
مجرى قول القائل كتبت بالقلم وقطعت بالسكين والمراد منه ان لسان انزله بعلمه وصف القرآن بغاية الحسن ونهاية الكمال
وهذا مثل ما يقال في الرجل المشهور بكمال الفضل والعلم اذا صنف كتابا واستقصى في تحريره انه انما صنف هذا بكمال
علمه يعني انه اتخذ جملة علومه ذريعة ووسيلة الى تصنيف هذا الكتاب فيدل ذلك على وصف ذلك التصنيف بغاية
الجودة ونهاية الحسن المسئلة الثانية قال اصحابنا دلت الآية على ان لله تعالى علما وذلك لانها تدل على اثبات علم لله ولو كان
علمه نفس ذاته لزم انه انزله بذاته وهو محال ثم قال تعالى والملائكة يشهدون انما تعرف شهادة الملائكة

بذلك لان ظهور المعجز على يديه يدل على انه تعالى شهد له بالنبوة واذا شهد له الله بذلك فقد شهدت الملائكة لا محالة لما
ثبت في القران انهم لا يسبقونه بالقول المقصود كانه قيل يا محمد ان كذبك هؤلاء اليهود فلا تبال بهم فان الله تعالى وهو
اله العالمين يصدقك في ذلك وملائكة السموات يصدقونك في ذلك ومن صدقه رب العالمين وملائكة العرش والكرسي
والسموات السبع اجمعين لم يلتفت الى تكذيب اخس الناس وهم هؤلاء اليهود ثم قال وكفى بالله قيل الباء زائدة والمعنى
وكفى الله شهيدا وقد سبق الكلام في مثله قوله ان الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله قد ضلوا ضلالا بعيدا ان الذين
كفروا وظلموا لم يكن الله ليغفر لهم ولا ليهديهم طريقا الا طريق جهنم خالدين فيها ابدا وكان ذلك على الله يسيرا اعلم
ان هذا من صفات اليهود الذين تقدم ذكرهم والمراد انهم كفروا بالقران وصدوا غيرهم عن سبيل الله وذلك بالقاء
الشبهات في قلوبهم نحو قولهم لو كان رسولا لاتى بكتاب دفعة من السماء كما نزلت التوراة على موسى وقولهم ان الله
تعالى ذكر في التوراة ان شريعة موسى لا تبدل ولا تنسخ الى يوم القيمة وقولهم ان الانبياء لا يكونون الا من ولد هرون وداود وقوله قد
ضلوا ضلالا بعيدا وذلك لان اشد الناس ضلالا من كان ضالا ويعتقد في نفسه انه محق ثم انه يتوسل بذلك الضلال الى اكتساب
المال والجاه ثم انه يبذل كل جهده في القاء غيره في مثل هذا الضلال فهذا لا شك انه قد بلغ في الضلال الى
اقصى الغايات واعظم النهايات فلهذا قال تعالى في وصفه قد ضلوا ضلالا بعيدا ولما وصف تعالى كيفية ضلالهم
ذكر بعده وعيدهم فقال ان الذين كفروا وظلموا محمدا بكتمان بعثه او ظلموا العوام بالقاء الشبهات في قلوبهم
لم يكن الله ليغفر لهم واعلم انا ان حملنا قوله ان الذين كفروا على المعهود السابق لم نحتج الى الاضمار فهذا الذي
لانا نحمل الاية على اقوام علم الله منهم انهم يموتون على الكفر وان حملناه على الاستغراق اضمرنا فيه شرط عدم التوبة ثم قال ولا
ليهديهم طريقا الا طريق جهنم خالدين فيها ابدا وكان ذلك على الله يسيرا والمعنى انه لا يتعذر عليه شيء وكان
ايصال الالم اليهم شيئا بعد شيء الى غير النهاية يسيرا وان كان متعذرا على غيره قوله يا ايها الناس قد جاءكم الرسول بالحق
من ربكم فامنوا خيرا لكم وان تكفروا فان لله ما في السموات والارض وكان الله عليما حكيما اعلم انه تعالى لما اجاب عن شبهة اليهود
اليهود على جميع الوجوه وبين فساد طريقتهم وذكر عقابهم دعا الخلق الى الايمان بمحمد فقال يا ايها الناس
قد جاءكم الرسول بالحق من ربكم وهذا الحق فيه وجهان الاول انه جاء بالقران والقران معجز فلزم انه جاء بالحق
والثاني انه جاء بالدعوة الى عبادة الله والاعراض عن غيره والعقل يدل على ان هذا هو الحق فظهر انه جاء بالحق من ربه ثم قال
فامنوا خيرا لكم تقديره فامنوا ايمانا خيرا لكم مما انتم فيه ... ثم قال وان تكفروا فان لله ما في السموات والارض
عن ايمانكم لانه مالك السموات والارض وخالقهما ومن كان كذلك لم يكن محتاجا الى شيء ثم قال وكان الله عليما حكيما
فله ملك السموات والارض فلا يتعلق بعبادتكم ... وكان الله عليما حكيما اي عليما لا يخفى عليه
عبادة المؤمنين والكافرين شيء وحكيما لا يضيع عمل عامل منهم ولا يسوي بين المؤمن والكافر والمحسن والمسيء وهو كقوله ام نجعل

المتقين كالفجار قوله تعالى يا اهل الكتاب لا تغلوا في دينكم ولا تقولوا على الله الا الحق انما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله
وكلمته القاها الى مريم وروح منه فامنوا بالله ورسله ولا تقولوا ثلاثة انتهوا خيرا لكم انما الله اله واحد سبحانه ان يكون
له ولد له ما في السموات وما في الارض وكفى بالله وكيلا لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون
ومن يستنكف عن عبادته ويستكبر فسيحشرهم اليه جميعا فاما الذين امنوا وعملوا الصالحات فيوفيهم اجورهم ويزيدهم
من فضله واما الذين استنكفوا واستكبروا فيعذبهم عذابا اليما ولا يجدون لهم من دون الله وليا ولا نصيرا يا
ايها الناس قد جاءكم برهان من ربكم وانزلنا اليكم نورا مبينا فاما الذين امنوا بالله واعتصموا به فسيدخلهم في رحمة
منه وفضل ويهديهم اليه صراطا مستقيما اعلم انه تعالى لما اجاب عن شبهات اليهود تكلم بعد ذلك مع النصارى في هذه
الاية والتقدير يا اهل الكتاب من النصارى لا تغلوا في دينكم اي لا تفرطوا في تعظيم المسيح وذلك لانه تعالى حكى عن اليهود
انهم بالغوا في الطعن في المسيح وهؤلاء النصارى بالغوا في التعظيم وكلا طرفي قصد الامور ذميم فلهذا قال للنصارى
لا تغلوا في دينكم وقوله ولا تقولوا على الله الا الحق يعني لا تصفوا الله بالحلول والاتحاد في بدن انسان او روح
ونزهوه عن هذه الاحوال ولما منعهم عن طريق الغلو ارشدهم الى طريق الحق وهو ان المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وعبده
اما قوله وكلمته القاها الى مريم وروح منه فاعلم انا فسرنا الكلمة في قوله ان الله يبشرك بكلمة منه والمعنى انه حصل
بكلمة الله وامره من غير واسطة اب ولا نطفة كما قال ان مثل عيسى عند الله كمثل ادم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون واما
قوله وروح منه ففيه وجوه الاول انه جرت عادة الناس انهم اذا وصفوا شيئا بغاية الطهارة والنظافة قالوا انه روح
فلما كان عيسى لم يتكون من نطفة الاب انما تكون من نفخة جبريل لا جرم وصف بانه روح والمراد من قوله منه التشريف
والتفضيل كما يقال هذه نعمة من الله والمراد كون تلك النعمة كاملة شريفة الثاني انه كان سببا لحياة الخلق في
اديانهم ومن كان كذلك وصف بانه روح قال تعالى في صفة القران وكذلك اوحينا اليك روحا من امرنا الثالث
روح منه قيل في تفسير قوله وايدهم بروح منه وقال عليه السلام انما انا رحمة مهداة فلما كان عيسى رحمة من الله على الخلق
من حيث انه كان يرشدهم الى مصالحهم في دينهم ودنياهم لا جرم سمي روحا منه الرابع ان الروح هو النفخ في كلام
العرب فان الروح والريح متقاربان فالروح عبارة عن نفخة جبريل وقوله منه يعني ان ذلك النفخ من جبريل كان
بامر الله واذنه فهو منه وهذا كقوله فنفخنا فيها من روحنا الخامس قوله روح منه ادخل التنكير في لفظ روح وذلك
يفيد التعظيم فكان المعنى روح من الارواح الشريفة القدسية العالية وقوله منه اضافة لذلك الروح الى نفسه
لاجل التشريف ثم قال تعالى فامنوا بالله ورسله اي ان عيسى من رسل الله فامنوا به كايمانكم بسائر الرسل ولا
تجعلوه ثالث ثلاثة وفيه مسئلتان المسئلة الاولى المعنى ولا تقولوا الهة ثلاثة ان الله سبحانه واحد بالجوهر ثلاثة بالاقانيم
واعلم ان مذهب النصارى مجهول جدا والذي يتحصل منه انهم اثبتوا ذاتا موصوفة بصفات ثلاثة الا انهم وان سموها

تلك الصفات بانها صفات فهي في الحقيقة ذوات بدليل انهم يجوزون عليها الحلول في عيسى وفي مريم فعلم انها ذوات قائمة
بانفسها والا لما جوزوا عليها ان تحل في الغير وان تفارق ذلك الغير فهم وان كانوا يسمونها بالصفات
الا انهم في الحقيقة يثبتون ذواتا متعددة قائمة بانفسها وذلك محض الكفر فلهذا قال تعالى ولا تقولوا ثلاثة
واما ان حملنا الثلاثة على انهم يثبتون صفات ثلاثة فهذا لا يمكن انكاره فكيف لا نقول ذلك وانا نقول الله هو الله
الذي لا اله الا هو الملك السلام العالم القادر الحي المريد ونفهم من كل واحد من هذه الالفاظ غير ما نفهمه من اللفظ
الاخر ولا معنى لتعدد الصفات الا ذلك فلو كان القول بتعدد الصفات كفرا لزم رد جميع القرآن ولزم رد العقل
انا نعلم بالضرورة ان المفهوم من قوله تعالى عالم غير المفهوم من كونه قادرا او حيا المسئلة الثانية قوله ثلاثة
خبر مبتدا محذوف ثم اختلفوا في تعيين ذلك المبتدا على وجوه الاول ما ذكرناه ولا تقولوا الاقانيم ثلاثة الثاني قال
الزجاج ولا تقولوا الهتنا ثلاثة وذلك لان القرآن يدل على ان النصارى يقولون ان الله والمسيح ومريم الهة ثلاثة ويدل على هذا
سمي هذه الاية قوله يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالة ان امرؤ هلك ليس له ولد وله اخت فلها نصف ما ترك
وهو يرثها ان لم يكن لها ولد فان كانتا اثنتين فلهما الثلثان مما ترك وان كانوا اخوة رجالا ونساء فللذكر مثل
حظ الانثيين يبين الله لكم ان تضلوا والله بكل شيء عليم وذكرنا ان الكلالة اسم يقع على الوارث وعلى الموروث
من الكلمات ولا يرث معها احد الوالدين ولا احد من الاولاد ثم قال تعالى ان امرؤ هلك ليس له ولد وله اخت فلها نصف
ما ترك ارتفع امرؤ بمضمر يفسره الظاهر ومحل ليس له ولد الرفع على الصفة اي هلك امرؤ غير ذي ولد واعلم ان ظاهر هذه الاية
فيه تقييدات ثلاثة الاول ان ظاهر الاية يقتضي ان الاخت انما تاخذ النصف عند عدم الولد فاما عند وجود الولد فانها
لا تاخذ النصف وليس الامر كذلك بل شرط كون الاخت بحيث تاخذ النصف ان لا يكون للميت ابن فان كان له بنت
فان الاخت تاخذ النصف الثاني ان ظاهر الاية يقتضي انه اذا لم يكن للميت ولد فان الاخت تاخذ النصف وليس كذلك بل الشرط
ان لا يكون للميت ولد ولا والد وذلك لان الاخت لا ترث مع الوالد بالاجماع الثالث ان قوله وله اخت المراد الاخت من الاب والام او من
الاب فاما الاخت من الام والاخ من الام فليس حكمهما كذلك بدليل انه تعالى ذكر في اول السورة بالاجماع ثم قال تعالى وهو يرثها ان لم يكن لها
ولد يعني ان الاخ يستغرق ميراث الاخت اذا لم يكن للاخت ولد الا ان هذا في الاخ من الاب والام او من الاب اما الاخ من الام فانه
لا يستغرق الميراث ثم قال فان كانتا اثنتين فلهما الثلثان مما ترك فان كانوا اخوة رجالا ونساء فللذكر مثل حظ الانثيين
وهذه الاية دالة على ان الاخت المذكورة ليست هي الاخت من الام نقل ان الصديق قال في خطبته الا ان الاية
التي انزلها الله في سورة النساء في الفرائض فاولها في الولد والوالد وثانيها في الزوج والزوجة والاخت من الام والتي
ختم بها سورة النساء في الاخوة والاخوات من الاب والام والاية التي ختم بها سورة الانفال في اولي الارحام ثم قال تعالى
يبين الله لكم ان تضلوا وفيه وجوه الاول قال البصريون المضاف هنا محذوف وتقديره يبين الله لكم كراهة

ان تضلوا

ان تضلوا الا انه حذف المضاف كقوله واسأل القرية الثاني قال الكوفيون حرف النفي محذوف والتقدير يبين
الله لكم لئلا تضلوا ونظيره ان الله يمسك السموات والارض ان تزولا اي لئلا تزولا الثالث قال الجرجاني صاحب
النظم يبين الله لكم الضلالة لتعلموا انها ضلالة فتجتنبوها ثم قال تعالى والله بكل شيء عليم فيكون بيانه حقا وتعريفه
صدقا واعلم ان في هذه السورة لطيفة عجيبة وهي ان اولها مشتمل على بيان كمال قدرة الله تعالى فانه قال يا ايها الناس
اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وهذا دال على سعة القدرة واخرها مشتمل على كمال العلم وهو قوله
والله بكل شيء عليم وهذان الوصفان اللذان بهما تثبت الربوبية والالهية والجلالة والعزة وبهما يجب على العبد ان يكون
عبدا مطيعا للاوامر والنواهي منقادا لكل التكاليف والله اعلم بالصواب واليه المآب سورة المائدة مائة وعشرون

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله يا ايها الذين امنوا اوفوا بالعقود وفيه مسائل المسئلة الاولى يقال وفى بالعهد واوفى به ومنه والموفون
بعهدهم والعقد هو وصل الشيء بالشيء على سبيل الاستيثاق والاحكام ولما كان الايمان عبارة عن معرفة الله تعالى بذاته
وصفاته واحكامه وافعاله وكان من جملة احكامه انه يجب على جميع الخلق اظهار الانقياد لله تعالى في جميع تكاليفه واوامره
ونواهيه وكان هذا العقد احد الامور المعتبرة في تحقق ماهية الايمان فلهذا قال يا ايها الذين امنوا اوفوا بالعقود
يعني يا ايها الذين امنوا التزمتم بايمانكم انواع العقود والعهود في اظهار طاعة الله فاوفوا بتلك العقود وانما سمى الله
تعالى هذه التكاليف عقودا لانه تعالى ربطها بعباده كما يربط الشيء بالشيء بالحبل الموثق واعلم انه تعالى تارة
يسمي هذه التكاليف عقودا كما في هذه الاية وكما في قوله ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان وتارة عهودا قال تعالى واوفوا
بعهد الله اذا عاهدتم ولا تنقضوا الايمان وحاصل الكلام في هذه الاية انه امر باداء التكاليف فعلا وتركا المسئلة
الثانية قال الشافعي اذا نذر صوم يوم العيد وكذلك ذبح الولد فماهيته مركبة من الذبح ومن وقوعه في الولد
والاتي بالمركب يكون اتيا بكل واحد من مفرداته فلزم صوم يوم العيد وذبح الولد يكون لا محالة ملتزما للصوم والذبح
اذا ثبت هذا فنقول وجب ان يجب عليه الصوم والذبح لقوله تعالى اوفوا بالعقود وقوله لم تقولون ما لا تفعلون ولقوله
يوفون بالنذر وقوله او نذرتم من نذر اقصى ما في الباب انه لغا هذا النذر في خصوص كون الصوم واقعا في يوم العيد
وفي خصوص كون الذبح واقعا في الولد الا ان العام بعد التخصيص حجة وحجة الشافعي ان هذا النذر بالمعصية فيكون
لغوا لقوله لا نذر في معصية المسئلة الثالثة قال ابو حنيفة خيار المجلس غير ثابت وحجة ابي حنيفة انه لما انعقد البيع
الشرعي وجب ان يحرم الفسخ لقوله تعالى اوفوا بالعقود وحجة الشافعي تخصيص هذا العموم بالخبر وهو قوله
المتبايعان كل واحد منهما بالخيار ما لم يتفرقا المسئلة الرابعة قال ابو حنيفة الجمع بين الطلقات حرام وقال الشافعي
لم يحرم حجة ابي حنيفة ان النكاح من العقود لقوله تعالى ولا تعزموا عقدة النكاح من العقود لقوله تعالى اوفوا

يحرم عليه وتبعه لفوت لسه او فيها العقود ترك العمل به في الطلقة الواحدة بالاجماع فيبقى فيما عداها على الاصل والشافعي
خصص هذا العموم بالقياس وهو انه لو حرم الجمع لما وقع ظاهرا ثم قوله احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم غير
محلي الصيد وانتم حرم ان الله يحكم ما يريد اعلم انه تعالى لما قرر بالاية الاولى على جميع المكلفين انه يلزمهم الانقياد لجميع تكاليف
الله تعالى وذلك الاصل الكلي والقاعدة الجملية شرع بعد ذلك في ذكر التكاليف المفصلة فبدأ بذكر ما يحل ويحرم من
المطعومات فقال احلت لكم بهيمة الانعام وفي الاية مسائل المسئلة الاولى قال الواحدي كل حي لا عقل له فهو بهيمة من قولهم
استبهم الامر على فلان اذا اشكل وهذا باب مبهم اي مسدود الطريق ثم اختص هذا الاسم بكل ذات اربع في البر والبحر و
الانعام هي الابل والبقر والغنم قال تعالى والانعام خلقها لكم فيها دفء الى قوله والخيل والبغال والحمير ففرق تعالى بين
الانعام وبين الخيل والبغال والحمير وقال تعالى مما عملت ايدينا انعاما فهم لها مالكون وذللناها لهم فمنها ركوبهم ومنها ياكلون
وقال ومن الانعام حمولة وفرشا كلوا مما رزقكم الله الى قوله ثمانية ازواج من الضان اثنين ومن الابل اثنين ومن البقر
اثنين قال الواحدي ولا يدخل في اسم الانعام الحافر لانه ماخوذ من نعومة الوطء اذا عرفت هذا ففي لفظ الاية سؤالات
الاول ان البهيمة اسم الجنس والانعام اسم النوع فقوله بهيمة الانعام يجري مجرى قول القائل حيوان الانسان وذلك مستدرك
الثاني انه تعالى لو قال احلت لكم الانعام لكان الكلام تاما بدليل انه تعالى قال في اية اخرى واحلت لكم الانعام الا ما يتلى عليكم فاي
فائدة في زيادة لفظ البهيمة هنا الثالث انه ذكر البهيمة بلفظ الواحد والانعام بلفظ الجمع فما الفائدة فيه والجواب عن السؤال الاول من وجهين
الاول ان المراد بالبهيمة وبالانعام شيء واحد وعلى هذا التقدير ففيه وجهان الاول ان المراد من البهيمة والانعام الظباء وبقر
الوحش ونحوها كانهم ارادوا ما يماثل الانعام ويدانيها من جنس البهائم في الاجترار وعدم الانياب فاضيفت الى الانعام
لحصول المشابهة الثاني ان المراد ببهيمة الانعام اجنة الانعام روي عن ابن عباس ان بقرة ذبحت فوجد في بطنها
جنين فاخذ ابن عباس بذنبه وقال هذا من بهيمة الانعام وعن ابن عمر انها اجنة الانعام وذكاته ذكاة امه واعلم
ان هذا الوجه يدل على صحة مذهب الشافعي في ان الجنين مذكى بذكاة الام المسئلة الثانية قالت الثنوية ذبح الحيوانات
ايلام والايلام قبيح والقبيح لا يرضى به الاله الرحيم الحكيم الذي يحل الا ابلغ ما قالوا والذي يحقق ذلك ان هذه الحيوانات
ليس لها قدرة على الدفع عن انفسها ولا لها لسان يحتج على من قصد ايلامها والايلام قبيح الا ان الايلام من بلغ في العجز والحيرة
الى هذا الحد افحش واعلم ان فرق المسلمين افترقوا فرقا كثيرة بسبب هذه الشبهة فقالت البكرية انا لا نسلم ان هذه الحيوانات
تألم عند الذبح بل لعل الله تعالى يرفع الم الذبح عنها وهذا كالمكابرة في الضروريات وقالت المعتزلة لا نسلم ان الايلام قبيح
مطلقا بل انما يقبح اذا لم يكن مسبوقا بجناية ولا ملحوقا بعوض وههنا الله سبحانه يعوض هذه الحيوانات باعواض شريفة فيخرج
هذا الذبح من ان يكون ظلما قالوا والذي يدل على صحة ما قلناه ان ما نعرف في العقول انه يحسن تحمل الفصد والحجامة لطلب
الصحة فاذا حسن تحمل الالم القليل لاجل المنفعة العظيمة فكذلك القول في الذبح وقال اصحابنا الاذن في ذبح الحيوانات

تصرف من

تصرف من الله سبحانه في ملكه والمالك لا اعتراض عليه في فعله نفسه وهذه المسئلة مذكورة في علم الاصول المسئلة الثالثة قال
بعضهم قوله احلت لكم بهيمة الانعام مجمل لانه لا احلال الا فيما يثبت للانعام من المنافع وهي نفسها انما يتعلق بالذات فيمتنع اجراؤه على ظاهره
فلا بد من اظهار فعل وليس ذلك ببعض الافعال اولى من بعض فيحتمل ان يكون المراد احلال الانتفاع بجلدها او عظمها او صوفها
او لحمها او المراد احلال الانتفاع بالكل ولا اشكال ان اللفظ يحتمل الكل فصارت الاية مجملة الا ان قوله والانعام خلقها
لكم فيها دفء ومنافع ومنها تاكلون دل على ان المراد بقوله احلت لكم بهيمة الانعام اباحة الانتفاع بها من كل الوجوه
واعلم انه تعالى لما ذكر قوله احلت لكم بهيمة الانعام الحقه بنوعين من الاستثناء الاول قوله الا ما يتلى عليكم
واعلم ان ظاهر الاستثناء مجمل واستثناء الكلام المجمل من الكلام المفصل يجعل ما بقي بعد الاستثناء مجملا الا ان المفسرين
اجمعوا على ان المراد من هذا الاستثناء هو المذكور بعد هذه الاية وهو قوله حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما
اهل لغير الله به والمنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما اكل السبع الا ما ذكيتم وما ذبح على النصب ووجه قوله احلت
لكم بهيمة الانعام يقتضي احلالها لهم على جميع الوجوه فبين الله تعالى انها ان كانت ميتة او موقوذة او متردية او
نطيحة او افترسها السبع او ذبحت على غير اسم الله تعالى فهي محرمة النوع الثاني من الاستثناء قوله تعالى غير محلي الصيد وانتم
حرم وفيه مسائل المسئلة الاولى انه تعالى لما احل بهيمة الانعام ذكر الفرق بين صيدها وغير صيدها فعرفنا ان كل
ما كان منها صيدا فانه حلال في الاحلال دون الاحرام وما لم يكن صيدا فانه حلال في الحالين جميعا المسئلة الثانية قوله وانتم حرم اي وانتم
محرمون اي داخلون في الاحرام بالحج والعمرة واحدها يقال احرم بالحج والعمرة فهو محرم وحرام كما يقال اجنب فهو جنب
ويستوي فيه الواحد والجمع يقال قوم حرم كما يقال قوم جنب قال تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا واعلم انه اذا
قيل اجنب الرجل فله معنيان احدهما هذا والثاني انه دخل الحرم فقوله وانتم حرم يشمل الوجهين فيحرم الصيد
على من كان في الحرم كما يحرم على من كان محرما بالحج والعمرة وهو قول الفقهاء المسئلة الثالثة اعلم ان ظاهر الاية
يقتضي ان الصيد حرام على المحرم ونظيره هذه الاية قوله تعالى فاذا حللتم فاصطادوا وقد ان اذا للشرط والمعلق بكلمة
الشرط على الشيء عدم عند عدم ذلك الشيء الا انه تعالى احل لكم صيد البحر وطعامه متاعا لكم وللسيارة وحرم
صيد البر ما دمتم حرما فصارت هذه الاية بيانا لتلك الايات المطلقة المسئلة الرابعة انتصب غير على الحال من قوله
احلت لكم كما تقول احل لكم الطعام غير معتدين فيه قال الفراء هو مثل قولك احل لك الشيء لا مفرطا فيه ولا
متعديا والمعنى احلت لكم بهيمة الانعام الا ان تحلوا الصيد في حال الاحرام فانه لا يحل لكم وذلك اذا كنتم
محرمين ثم قال تعالى ان الله يحكم ما يريد والمعنى انه تعالى ابلح الانعام في جميع الاحوال واباح الصيد في بعض
الاحوال دون بعض فلو قال قائل ما السبب في هذا التفصيل والتخصيص كان جوابه ان يقال انه تعالى مالك الاشياء
وخالقها فلم يكن في حكمه اعتراض بوجه من الوجوه وهذا هو الذي يقوله اصحابنا ان علة حسن التكليف هي

والعبودية لا ما تقول المعتزلة من رعاية المصالح قوله يا أيها الذين آمنوا لا تحلوا شعائر الله ولا الشهر الحرام ولا الهدي
ولا القلائد ولا آمين البيت الحرام يبتغون فضلا من ربهم ورضوانا وإذا حللتم فاصطادوا فاعلم أنه تعالى لما حرم
الصيد على المحرم في الآية الأولى أكد ذلك بأن نهى في هذه الآية عن مخالفة تكاليف الله تعالى فقال يا أيها الذين
آمنوا لا تحلوا شعائر الله واعلم أن الشعائر جمع والأكثرون على أنها جمع شعيرة وقال ابن فارس واحدها شعارة
والشعيرة فعيلة بمعنى مفعلة والمشعرة المعلمة والإشعار الإعلام وكل شيء أشعر فقد أعلم وكل شيء جعل علما على شيء أو علم
بعلامة جاز أن يسمى شعيرة والهدي الذي يهدى إلى مكة يسمى شعائر لأنها معلمة بعلامات دالة على كونها هديا
فاختلف المفسرون في المراد بشعائر الله وفرائضه التي حدها للعباد وأوجبها عليهم وعلى هذا القول فشعائر
الله عام في جميع تكاليفه غير مخصوص بشيء معين ويقرب منه قول الحسن شعائر الله دين الله والثاني أن المراد منه
شيء خاص من التكاليف وعلى هذا القول فذكروا وجوها الأول المراد لا تحلوا ما حرم الله عليكم في حال إحرامكم من
الصيد والثاني قال ابن عباس إن المشركين كانوا يحجون البيت ويهدون الهدايا ويعظمون الشعائر وينحرون فأراد
المسلمون أن يغيروا عليهم فأنزل الله لا تحلوا شعائر الله الثالث قال الفراء كانت عامة العرب لا يرون الصفا والمروة
من شعائر الحج ولا يطوفون بينهما فأنزل الله تعالى لا تستحلوا ترك شيء من مناسك الحج وأتوا بجميعها على سبيل
التمام والكمال الرابع قال بعضهم الشعائر هي الهدايا تطعن في سنامها وتقلد ليعلم أنها هدي وهو قول أبي عبيدة
قال ويدل عليه قوله تعالى والبدن جعلناها لكم من شعائر الله وهذا عندي ضعيف لأنه تعالى ذكر شعائر الله ثم عطف
عليها الهدي والمعطوف يجب أن يكون مغايرا للمعطوف عليه ثم قال تعالى ولا الشهر الحرام أي لا تحلوا الشهر الحرام
بالقتال فيه واعلم أن الشهر الحرام هو الشهر الذي كانت العرب تعظمه وتحرم القتال فيه قال تعالى إن عدة الشهور
عند الله اثنا عشر شهرا في كتاب الله يوم خلق السموات والأرض منها أربعة حرم فقيل هي ذو القعدة وذو الحجة والمحرم
ورجب فقوله ولا الشهر الحرام يجوز أن يكون إشارة إلى جميع هذه الأشهر كما يطلق اسم الواحد على الجنس ويجوز أن يكون
المراد هو رجب لأنه أكمل هذه الأشهر الأربعة في هذه الصفة ثم قال تعالى ولا الهدي وقال الواحدي الهدي ما أهدي
إلى البيت وتقرب به إلى الله تعالى من ناقة أو بقرة أو شاة فهو الهدي واحدها هدية بتسكين الدال ويقال أيضا هدية قال الشاعر حلفت
برب مكة والمصلى وأعناق الهدي مقلدات وهو مشهور في تفسيره وجوه الأول المراد منه الهدي ذو القلائد وعطف
على الهدي مبالغة في التوصية بها لأنها أشرف الهدي كقوله وجبريل وميكال كأنه قيل والقلائد منها خصوصا
الثاني أن يراد النهي عن التعرض بقلائد الهدي مبالغة في النهي عن ابتذالها الثالث قال بعضهم كانت العرب في الجاهلية
مواظبين على المحاربة إلا في الشهر الحرام فمن وجد في غير هذه الأشهر أصيب إلا أن يكون مشعرا بدنة أو بعيرا من لحاء شجر الحرم
أو محرما بعمرة إلى البيت فحينئذ لا يتعرض له فأمر الله المسلمين بتقرير هذا المعنى ثم قال ولا آمين البيت الحرام أي قاصدين

المسجد

المسجد الحرام وقرأ عبد الله ولا آمي البيت الحرام على الإضافة ثم قال يبتغون فضلا من ربهم ورضوانا وفيه مسائل
المسألة الأولى قرأ حميد بن قيس الأعرج تبتغون بالتاء على خطاب المؤمنين المسألة الثانية في تفسير الفضل والرضوان
وجهان الأول يبتغون فضلا من ربهم بالتجارة المباحة لهم في حجهم كقوله ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم قالوا
نزلت في تجارتهم أيام الموسم والمعنى لا تمنعوهم فإنما قصدوا البيت لإصلاح معاشهم ومعادهم فابتغاء الفضل للدنيا
وابتغاء الرضوان للآخرة قال أهل العلم إن المشركين كانوا يقصدون بحجهم ابتغاء رضوان الله وإن كانوا لا ينالون
ذلك فلا يبعد حصول الحرمة لهم بسبب هذا النوع من القصد والوجه الثاني أن المراد بفضل الله الثواب وبالرضوان أن يرضى الله عنهم
وذلك لأن الكافر وإن كان لا ينال الفضل والرضوان لكنه يظن أنه يفعله لطلبهما فيجوز أن يوصف بذلك بناء
على ظنه قال تعالى وانظر إلى إلهك وقال ذق إنك أنت العزيز الكريم المسألة الثالثة اختلف الناس فقال قوم هذه الآية
منسوخة لأن قوله ولا تحلوا شعائر الله ولا الشهر الحرام يقتضي حرمة القتال في الشهر الحرام وذلك منسوخ بقوله
فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا وهذا قول كثير من المفسرين كابن عباس ومجاهد والحسن وقتادة وقال الشعبي
لم ينسخ من سورة المائدة إلا هذه الآية وقال قوم آخرون من المفسرين هذه الآية لا يخيف من يقصد بيته من المسلمين
وحرم علينا أخذ الهدي من المهدين إذا كانوا مسلمين والدليل عليه أول الآية فهو قوله ولا تحلوا شعائر الله وهذا إنما يليق
بنسك المسلمين وطاعاتهم لا بنسك الكفار وأما آخر الآية فهو قوله يبتغون فضلا من الله ورضوانا وهذا إنما يليق
بالمسلم لا بالكافر الثالث قال أبو مسلم المراد بالآية الكفار الذين كانوا في عهد النبي صلى الله عليه وسلم فلما زال العهد
بسورة براءة زال ذلك الحظر ولزم المراد بقوله تعالى فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا ثم قال تعالى وإذا حللتم
فاصطادوا وفيه مسائل المسألة الأولى قرئ وإذا أحللتم يقال حل المحرم وأحل وقرئ بكسر الفاء قيل هو بدل من كسر الهمزة
عند الابتداء المسألة الثانية هذه الآية متعلقة بقوله غير محلي الصيد وأنتم حرم يعني لما كان المانع من حل الاصطياد هو الإحرام
فإذا زال الإحرام وجب أن يزول المنع المسألة الثالثة ظاهر الأمر وإن كان للوجوب إلا أنه يفيد ههنا
الإباحة وكذا في قوله فإذا قضيت الصلاة فانتشروا ونظيره قول القائل لا تدخلن هذه الدار حتى تؤدي
ثمنها فإذا أديت فادخلها أي فإذا أديت فقد أبيح لك دخولها وحاصل الكلام أنا إنما عرفنا أن الأمر ههنا لم
يفد الوجوب بدليل منفصل والله أعلم قوله ولا يجرمنكم شنآن قوم أن صدوكم عن المسجد الحرام أن تعتدوا وتعاونوا
على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان واتقوا الله إن الله شديد العقاب وفي الآية مسائل المسألة الأولى
قال القفال هذا معطوف على قوله لا تحلوا شعائر الله إلى قوله ولا آمين البيت الحرام يعني ولا يحملنكم عداوتكم
لقوم من أجل أنهم صدوكم عن المسجد الحرام على أن تعتدوا فتمنعوهم عن المسجد الحرام فإن الباطل لا يجوز أن يعتدى
به ولكن الناس إذا تعاونوا يعين بعضهم بعضا على العدوان حتى إذا تعدى واحد منهم على الآخر تعدى ذلك الآخر عليه

لكن الجواب أن العين يعضهم بعضاً على ما فيه البر والتقوى فهذا هو المقصود من الآية المسألة الثانية قال صاحب الكشاف
جرم يجري مجرى كسب في تعديته تارة الى مفعول واحد وتارة الى اثنين يقول جرم ذنباً نحو كسبه وجرمته ذنباً اي كسبته
اياه ويقال اجرمته ذنباً على نقل المتعدي الى مفعول بالهمزة الى مفعولين كقولهم اكسبته ذنباً وعليه قراءة عبد الله
بن ولا يجرمنكم بضم الياء واول المفعولين على القراءتين ضمير المخاطبين والثاني ان تعتدوا والمعنى لا يكسبنكم
بغض قوم لان صدوكم الاعتداء ولا يحملنكم عليه المسألة الثالثة الشنآن البغض يقال شنئت الرجل اشنأه شنأ
وشنأ وشناءة وشنآنا بفتح الشين وكسرها ويقال رجل شنآن وامرأة شنآنة مصروفان ويقال شنآن بغير صرف
وفعلان وقد جاء وصفاً وقد جاء مصدراً المسألة الرابعة قال ابن عامر وابو بكر عن عاصم واسمعيل عن نافع بجزم النون
الاولى والباقون بالفتح اما من فتح فلكثرة نظائرها في المصادر كالضربان والسيلان والغليان والغثيان واما بالسكون
فقد جاء في المكثر وصفاً قال الواحدي وما جاء مصدراً كقولهم لويته حقه لياناً وشنآن في قراءة ابي عبيدة وانشد كما
شعرنا فان ضيع ذنبا شنان وقيلا فتوله ذو الشنان على التحقيق كقولك في الظمآن وملآن بحذف الهمزة والقاء
حركتها على ما قبلها المسألة الخامسة قال ابن كثير وابو عمرو ان صدوكم بكسر الالف على الشرط والجزاء والباقون بفتح الالف
يعني لان صدوكم كما قال محمد بن جرير الطبري وهذه القراءة هو الاختيار لان معنى صدهم اياكم عن المسجد اهل
مكة رسول الله والمؤمنين يوم الحديبية فكانت هذه السورة نازلة بعد الا محالة فمن تروية هذه الآية ثم قال تعالى
واتقوا الله ان الله شديد العقاب والمراد منه التهديد والوعيد يعني اتقوا الله ولا تستحلوا شيئاً من محارمه
ان الله شديد العقاب لا يطيق احد عقابه قوله حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل لغير الله به
والمنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما اكل السبع الا ما ذكيتم وما ذبح على النصب وان تستقسموا بالازلام
ذلكم فسق اعلم انه تعالى قال في اول السورة احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم فذكر ان فيه استثناء يتلى عليه فهنا ذكر الله
تلك الصور المستثناة من ذلك العموم وهي احد عشر نوعاً الاول الميتة وكانوا يقولون انكم تأكلون ما قتلتم ولا تأكلون
ما قتل الله واعلم ان تحريم الميتة موافق لما في العقول لان الدم جوهر لطيف جدا فاذا مات الحيوان حتف انفه احتبس
الدم في عروقه وتعفن وفسد وحصل من اكله مضار عظيمة والثاني الدم قال صاحب الكشاف كانوا يملؤون
المعى من الدم ويشوونه ويطعمونه الضيف فالله تعالى حرم ذلك عليهم والثالث لحم الخنزير قال اهل العلم
الغذاء يصير جزءا من جوهر المغتذي فلا بد ان يحصل للمغتذي اخلاق وصفات من جنس ما كان حاصلا في الغذاء
والخنزير مطبوع على حرص عظيم ورغبة شديدة في المشتهيات فحرم اكله على الانسان لئلا يتكيف بتلك الكيفية
واما الشاة فانها حيوان في غاية السلامة فكانها ذات عارية عن جميع الاخلاق فلذلك لا يحصل للانسان بسبب اكلها
كيفية اجنبية عن احوال الانسان والرابع ما اهل لغير الله به والاهلال رفع الصوت ومنه يقال فلان اهل بالحج

اذا لبى

اذا لبى ومنه استهلال الصبي وهو صراخه اذا ولد وكانوا يقولون عند الذبح باسم اللات والعزى فحرم الله ذلك و
الخامس المنخنقة يقال خنقه فانخنق والاختناق انعصار الحلق واعلم ان المنخنقة على وجوه منها ان اهل الجاهلية
كانوا يخنقون الشاة فاذا ماتت اكلوها ومنها ما يخنق بحبل الصائد ومنها ما يدخل رأسها بين عودين في شجرة فيختنق
فيموت وبالجملة فبأي وجه اختنقت فهي حرام واعلم ان هذه المنخنقة من جنس الميتة لانها لما ماتت وما سال دمها
كانت كالميتة حتف انفه والسادس الموقوذة وهي التي ضربت الى ان ماتت يقال وقذها وأوقذها اذا ضربها الى
ان ماتت ويدخل في الموقوذة ما رمي بالبندق فمات وهي ايضا في معنى الميتة وفي معنى المنخنقة فانها ماتت ولم
يسل دمها والسابع المتردية والمتردي هو الواقع في الردى وهو الهلاك قال تعالى وما يغني عنه ماله اذا تردى اي
وقع في النار ويقال فلان تردى من السطح فالمتردية هي التي تسقط من جبل او موضع مشرف فتموت وهي من الميتة لانها
ماتت وما سال منها الدم ويدخل فيه ما اذا اصابه سهم وهو في الجبل فسقط على الارض فانه يحرم اكله لانه لا يعلم انه
مات بالتردي او بالسهم والثامن النطيحة وهي المنطوحة الى ان ماتت وذلك مثل كبشين تناطحا الى ان ماتا او مات احدهما
وهذا ايضا داخل في الميتة لانها ماتت من غير سيلان الدم واعلم ان دخول الهاء في هذه الكلمات الاربعة اعني المنخنقة و
الموقوذة والمتردية والنطيحة انما كانت لانها صفات لموصوف مؤنث وهو الشاة كانه قيل حرمت عليكم الشاة المنخنقة والموقوذة وخصت
الشاة لانها من اعم ما يأكله الناس والكلام يخرج على الاعم الاغلب ويكون المراد هو الكل فان قيل لم اثبت الهاء في النطيحة مع
انها كانت في الاصل منطوحة فعدل به الى النطيحة وفي مثل هذا الموضع يكون الهاء محذوفة كقولهم كف خضيب ولحية دهين
وعين كحيل قلنا انما تحذف الهاء من الفعيلة اذا كانت صفة لموصوف منطوق به فاذا لم يذكر الموصوف وذكر الصفة وضعتها
موضع الموصوف تقول رأيت قتيلة بني فلان بالهاء لانك ان لم تدخل الهاء لم يعرف رجل هو ام امرأة فعلى هذا
انما دخلت الهاء في النطيحة لانها صفة لمؤنث غير مذكور وهو الشاة والتاسع وما اكل السبع الا ما ذكيتم وفيه مسائل المسألة
الاولى السبع اسم يقع على ما له ناب ويعدو على الانسان ويفترسهما مثل الاسد وما دونه ويجوز التخفيف في سبع وسبعة
وفي قراءة ابي عمرو السبع بسكون الباء وعن ابن عباس واكيل السبع المسألة الثانية اصل الذكاة في اللغة تمام الشيء فمنه
الذكاء في الفهم وهو تمامه ومنه الذكاء في السن وقيل جري المذكيات غلاب اي جري المسان التي قد اسنت وتأويل تمام
السن النهاية في الشباب فاذا انقص عن ذلك او زاد فلا يقال له الذكاء في السن ويقال ذكيت النار اي اتممت اشتعالها
اذا عرفت هذا الاصل فيقول الا استثناء المذكور في قوله الا ما ذكيتم فيه اقوال الاول انه استثناء من جميع ما تقدم من
قوله والمنخنقة الى قوله وما اكل السبع وهذا قول علي وابن عباس والحسن وقتادة فعلى هذا انك اذا ادركت ذكاة المذكور وعينه تطرف
او ذنبا يتحرك او رجلا تركض فاذبح فهو حلال لانه لولا بقاء الحيوة فيه لما حصلت فيه هذه الاحوال فلما وجدناها
مع هذه الاحوال دل على ان الحيوة بتمامها حاصلة والقول الثاني انه هذا الاستثناء مختص بقوله وما اكل السبع والقول

والقول الثالث انه استثناء منقطع كانه قيل لكن ما ذكيتم من غير هذا فهو حلال والقول الرابع انه استثناء من التحريم لا من المحرمات
المذكورة في هذه الاية قوله تعالى وما ذبح على النصب فيه مسئلتان المسئلة الاولى النصب يحتمل ان يكون جمعا وان يكون واحدا فان قلنا
انه جمع ففي واحده وجوه ثلثة الاول ان واحده نصاب فقولنا نصاب ونصب كقولنا حمار وحمر الثاني ان واحده النصب
فقولنا نصب ونصب كقولنا سقف وسقف ورهن ورهن وهو قول ابن الانباري والثالث ان واحده النصبة قال
ابو الليث النصب جمع النصبة وهي علامة تنصب للقوم اما ان قلنا ان النصب واحد فجمعه انصاب فقولنا نصب وانصاب
قال الازهري وقد جعل الاعشى النصب واحدا فقال وذا النصب المنصوب لا تنسكنه لعاقبة والله ربك فاعبدا المسئلة الثانية
من الناس من قال النصب هي الاوثان وهذا بعيد لان هذا معطوف على قوله وما اهل لغير الله به وذلك هو الذبح على اسم
الاوثان ومن حق المعطوف ان يكون مغايرا للمعطوف عليه وقال ابن جريج النصب ليست باصنام فان الاصنام حجارة مصورة
منقوشة وهذه النصب حجارة كانوا ينصبونها حول الكعبة وكانوا يذبحون عندها للاصنام وكانوا يلطخونها بتلك
الدماء ويشرحون اللحوم عليها فقال المسلمون يا رسول الله كان اهل الجاهلية يعظمون البيت بالدم فنحن احق ان نعظمه
وكان النبي صلى الله عليه وسلم كره ذلك فانزل الله تعالى لن ينال الله لحومها ولا دماؤها واعلم ان ما في قوله وما ذبح على النصب في محل الرفع
لانه عطف على قوله حرمت عليكم الميتة الى قوله وما اكل السبع واعلم ان قوله وما ذبح على النصب فيه وجهان الاول
وما ذبح على اعتقاد تعظيم النصب الثاني وما ذبح للنصب واللام وعلى يتعاقبان قال تعالى فسلام لك من اصحاب اليمين اي
فسلام عليك منهم وقال وان اسأتم فلها اي فعليها النوع الحادي عشر قوله تعالى وان تستقسموا بالازلام قال
القفال ذكر هذا في جملة المطاعم لانه مما ابدعه اهل الجاهلية وكان موافقا لما كانوا فعلوه في المطاعم وذلك ان الذبح
على النصب انما كان يقع عند البيت وكذا الاستقسام بالازلام كانوا يوقعونه عند البيت اذا كانوا هناك وفيه مسائل
المسئلة الاولى في الاية قولان الاول كان احدهم اذا اراد سفرا او نكاحا او امرا اخر من معاظم الامور ضرب بالقداح
كانوا كتبوا على بعضها امرني ربي وعلى بعضها نهاني ربي وتركوا بعضها خاليا عن الكتابة فان خرج الامر اقدم على
الفعل وان خرج النهي امسك وان خرج الغفل اعاد العمل مرة اخرى فمعنى الاستقسام بالازلام طلب معرفة الخير والشر
بواسطة ضرب القداح المبين القول الاول اختيار الجمهور ثم اعلم المسئلة الثانية الازلام هي القداح واحدها زلم
ذكره الاخفش وانما سميت القداح بالازلام لانه يقال رجل مزلم وزليم اذا طرف واجيد قده وصنعته وما احسن
ما زلم سهمه اي سواه ويقال لقوائم البقر ازلام ثم قال تعالى ذلكم فسق وفيه وجهان الاول ان يكون ذلك راجعا الى
الاستقسام بالازلام فقط وهو مختار الثاني ان يكون راجعا الى جميع ما تقدم ذكره من التحريم والتحليل فمن خالف
فيه شيئا عالما فقد كفر فان قيل على القول الاول لم كان الاستقسام بالازلام فسقا اليس انه قال بعض الفقهاء
جعله القفال فلو صار فسقا قلنا قال الواحدي انما حرم ذلك لانه طلب لمعرفة الغيب وذلك حرام لقوله تعالى وما تدري

نفس

نفس ماذا تكسب غدا وقوله قل لا يعلم من في السموات والارض الغيب الا الله وروى ابو الدرداء عن رسول الله انه قال من تكهن
او استقسم او تطير طيرة ترده عن سفره لم ينظر الى الدرجات العلى من الجنة يوم القيامة وللقائل ان يقول طلب الظن بناء على الامارات
المتعارفة ليس طلبا لمعرفة الغيب فيجب ان يكون على التعبير عيبا او كفرا لان طلب الغيب يلزم ان يكون التمسك بالفال كفرا
لانه طلب للغيب فينبغي ان يكون اصحاب الكرامات المدعون للالهامات كفارا ومعلوم ان كل ذلك باطل وايضا فالايات انما
وردت في العلم والمستقسم بالازلام غير عالم انه لا يستفيد من ذلك علما وانما يستفيد منه ظنا ضعيفا فلا يكون ذلك داخلا
تحت هذه الايات وقال اخرون انهم كانوا يجيلون تلك الازلام عند الاصنام ويعتقدون ان ما يخرج من الامر والنهي على
تلك الازلام فبارشاد الاصنام واعانتهم فلهذا كان ذلك فسقا وكفرا واما قوله امرني ربي ونهاني ربي فهو افتراء على الله
تعالى وهذا القول هو الاقرب قوله اليوم يئس الذين كفروا من دينكم فلا تخشوهم واخشون اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم
نعمتي ورضيت لكم الاسلام دينا فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لاثم فان الله غفور رحيم اعلم انه تعالى لما علم ما
حرمه من بهيمة الانعام وما احله منها ختم الكلام فيها بقوله ذلكم فسق اليوم الغرض منه تحذير المكلفين من مثل
تلك الاعمال وترغيبهم في التمسك بما شرع لهم باكمل ما يكون فقال اليوم يئس الذين كفروا من دينكم وتخشوهم ان تغلبوا
المشركين وتخلفكم بانه تمم لكم الشرايع والاديان ثم قال انعمت عليكم بالدولة القاهرة والقوة العظيمة وصاروا مقهورين
لكم ذليلين عندكم وحصل لهم الياس من ان يصيروا قاهرين لكم مستولين عليكم واذا صار الامر كذلك فيجب عليكم ان لا تلتفتوا
اليهم وان تقبلوا على طاعة الله والعمل بشرايعه وفي الاية مسائل المسئلة الاولى قوله اليوم يئس الذين كفروا من دينكم
فيه قولان الاول انه ليس المراد هو ذلك اليوم بعينه حتى يقال انهم ما يئسوا قبله بيوم او بيومين وانما هو كلام خارج على عادة
اهل اللسان معناه انه لا حاجة بكم الان الى مداهنة هؤلاء الكفار لانكم الان صرتم بحيث لا يطمع احد من اعدائكم في امركم
ونظيره قولك كنت بالامس شابا واليوم قد صرت شيخا ولا تريد بالامس اليوم الذي قبل يومك ولا باليوم يومك الذي انت فيه
والقول الثاني ان المراد به يوم نزول هذه الاية وقد نزلت يوم الجمعة وكان يوم عرفة بعد العصر في حجة الوداع سنة عشر
والنبي واقف بعرفات على ناقته العضباء المسئلة الثانية قوله يئس الذين كفروا من دينكم فيه قولان الاول يئسوا من ان
تحللوا هذه الخبائث بعد ان جعلها الله محرمة الثاني يئسوا من ان يغلبوكم على دينكم وذلك لانه تعالى كان قد وعد باعلاء
هذا الدين على كل الاديان وهو قوله ليظهره على الدين كله فحقق ذلك النصر وازال الخوف بالكلية وجعل الكفار مغلوبين بعد
ان كانوا غالبين ومقهورين بعد ان كانوا قاهرين وهذا القول اولى المسئلة الثالثة قال قوم الاية دالة على ان التقية
جائزة عند الخوف قالوا لانه تعالى امرهم باظهار هذه الشرايع واظهار العمل بها وعلل ذلك بزوال الخوف من جهة الكفار
وهذا يدل على ان عند قيام الخوف يجوز تركها كما انه تعالى قال اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام
دينا وفيه مسائل المسئلة الاولى في الاية سؤال وهو ان قوله اليوم اكملت لكم دينكم يقتضي ان الدين كان ناقصا قبل ذلك

يوجب ان الدين الذي كان عليه محمد صلى الله عليه وسلم اكثر عمره كان ناقصا وانه انما وجد الدين الكامل في اخر عمره مدة قليلة واعلم ان المفسرين لاجل الاحتراز عن هذا
من هذا الاشكال ذكروا وجوها الاول ان المراد من قوله اليوم اكملت لكم دينكم هو ازالة الخوف عنهم واظهار القدرة لهم على اعدائهم كما يقول
الملك عندما يستولي على عدوه ويقهره قهرا كليا اليوم كمل ملكنا وهذا الجواب ضعيف لان ملك ذلك الملك كان قبل قهر العدو
ناقصا وينبغي ان يقال دين محمد كان قبل ذلك اليوم ناقصا الثاني ان المراد اكملت لكم دينكم ما تحتاجون اليه من الشرائع
ولا صلاح فيه فلا جرم كان ينسخ بعد الثبوت وكان يزيد بعد العدم واما في اخر زمان المبعث فانزل شريعة كاملة وحكم
ببقائها الى يوم القيامة فالشرع ابدا كان كاملا الا ان الاول كمال الى زمان مخصوص والثاني كمال الى يوم القيامة فلاجل هذا
المعنى قال اليوم اكملت لكم دينكم المسألة الثانية قال نفاة القياس دلت هذه الاية على بطلان القياس لان الاية دلت على انه تعالى قد نص على الحكم
في جميع الوقائع اذ لو بقي بعضها غير مبين الحكم لم يكن الدين كاملا واذا حصل النص في جميع الوقائع فالقياس ان كان على وفق
ذلك النص كان عبثا وان كان على خلافه كان باطلا اجاب مثبتو القياس بان المراد باكمال الدين انه تعالى بين حكم جميع الوقائع
بعضها بالنص وبعضها بان بين طريق معرفة الحكم فيها على سبيل القياس فانه تعالى جعل الوقائع قسمين احدهما التي نص على احكامها و
القسم الثاني انواع يمكن استنباط الحكم فيها بواسطة قياسها على القسم الاول فانه تعالى لما امر بالقياس وتعبد المكلفين به كان ذلك في الحقيقة
بيانا لكل الاحكام واذا كان كذلك كان ذلك اكمالا للدين قال نفاة القياس الطرق المفضية الى الحكم في غير المنصوص اما ان تكون
دلائل قاطعة او غير قاطعة فان كان القسم الاول فلا نزاع في صحته فانا نسلم ان نفاة النص على المقدمات اليقينية حجة
الا ان مثل هذا القياس يكون المعصية فيه واحدا والمخالف يكون مستحقا للعقاب وينقض قضاء القاضي فيه وانتم لا تقولون
به وان كان الحق هو القسم الثاني كان ذلك تمكينا لكل احد بما غلب على ظنه من غير ان يعلم هو دين ام لا ومعلوم ان مثل هذا لا يكون
اكمالا للدين بل يكون ذلك القاء للخلق في ورطة الظنون والجهالات قال مثبتو القياس اذا كان تكليف كل مجتهد ان يعمل بمقتضى ظنه
كان ذلك كمالا للدين ويكون كل مكلف قاطعا بانه عامل بحكم الله تعالى فزال السؤال المسألة الثالثة قال اصحابنا هذه الاية دالة على بطلان
قول الرافضة وذلك لانه تعالى بين ان الذين كفروا يئسوا من تبديل الدين واكد ذلك بقوله فلا تخشوهم
واخشون فلو كانت امامة علي بن ابي طالب منصوصا عليها من قبل الله وقبل رسوله نصا واجب الطاعة لكان من اراد اخفاءه
وتغييره ايسا من ذلك فيقتضي هذه الاية انه كان يلزم ان لا يقدر احد من الصحابة على انكار ذلك النص وعلى تغييره واخفائه ولما
لم يكن الامر كذلك بل لم يجر لهذا النص ذكر ولا ظهر منه خبر ولا اثر علمنا ان ادعاء هذا النص كذب وان علي بن ابي طالب ما كان منصوصا
عليه بالامامة المسألة الرابعة قال اصحاب الاثار انه لما نزلت هذه الاية على النبي صلى الله عليه وسلم لم يعمر بعد نزولها الا احدا وثمانين يوما
او اثنين وثمانين يوما ولم يحصل بعدها زيادة ولا نسخ ولا تبديل البتة وكان ذلك جاريا مجرى اخبار النبي عن قرب اجله وذلك اخبار عن الغيب فيكون
معجزا ومما يؤكد ذلك ما روي انه لما قرأ هذه الاية على الصحابة فرحوا جدا واظهروا السرور العظيم الا ابا بكر الصديق فانه بكى فسئل
عنه فقال هذه الاية تدل على قرب موت رسول الله فانه ليس بعد الكمال الا الزوال وكان ذلك دليلا على كمال علم الصديق حيث وقف

من هذه

من هذه الاية على سر لم يقف عليه غيره المسألة الخامسة قال اصحابنا دلت الاية على ان الدين لا يحصل الا بخلق الله وايجاده والدليل
عليه انه اضاف كمال الدين الى نفسه فقال اليوم اكملت لكم دينكم وان يكون كمال الدين منه واصله ايضا منه واعلم انه
سواء قلنا الدين عبارة عن العمل او قلنا انه عبارة عن المعرفة او قلنا انه عبارة عن مجموع الاعتقاد والاقرار والعمل فانه لا
سبيل الى ذلك اما المعتزلة فانه قال اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي يقتضي ان يكون بسبب ذلك الاكمال لانه لا نعمة اتم من نعمة
الدين فلزم ان يكون دين الاسلام من الله وانما قلنا ان الاسلام نعمة لوجهين الاول الكلمة المشهورة على لسان الامة
وهي قولهم الحمد لله على نعمة الاسلام والوجه الثاني انه تعالى قال في هذه الاية اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم ذكر
لفظ النعمة مبهما وفي اطلاقات المراد بهذه النعمة ما تقدم ذكره وهو الدين فان قيل لم لا يجوز ان يكون المراد باتمام النعمة
جعلهم قاهرين لاعدائهم او المراد بهذا الشرع بحيث لا يتطرق اليه نسخ قلنا اما الاول فقد عرف بقوله اليوم يئس الذين
كفروا من دينكم فحمل هذه الاية عليه يكون تكريرا واما الثاني فلان بقاء هذا الدين لما كان اتماما للنعمة وجب ان يكون
اصل هذا الدين نعمة لا محالة فثبت ان دين الاسلام نعمة وثبت ان كل نعمة فهي من الله والدليل عليه قوله وما بكم
من نعمة فمن الله واذا ثبت هاتان المقدمتان لزم القطع بان دين الاسلام انما حصل بتخليق الله وتكوينه وايجاده
وبالله التوفيق ثم قال تعالى فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لاثم فان الله غفور رحيم وهذا من تمام ما تقدم ذكره في
المطاعم التي حرمها الله سبحانه يعني انها وان كانت محرمة الا انها تحل في حالة الاضطرار وقوله ذلكم فسق اعتراض
اخر وقع في البين والغرض منه تأكيد ما ذكر من معنى التحريم فهذا الجانب من جملة الدين الكامل والنعمة التامة
والاسلام الدين المرضي عند الله ومعنى اضطر اصيب بالضر الذي لا يمكنه الامتناع معه من الميتة والمخمصة المجاعة
قال اهل اللغة الخمص والمخمصة خلاء البطن من الطعام عند الجوع واصله من الخمص الذي هو ضمور البطن يقال رجل خميص
وخمصان وامرأة خميصة وخمصانة والجمع خمائص وخماصات وقوله غير متجانف لاثم اي غير متعمد واصله في اللغة من
الجنف الذي هو الميل قوله تعالى فمن خاف من موص جنفا او اثما يقول غير متجانف لاثم اي غير مائل وغير منحرف
يجوز ان ينتصب غير بمحذوف مقدر على معنى فتناول غير متجانف فان الله غفور رحيم ومعنى الاثم ههنا قال اهل العراق انه يأكل
فوق الشبع تلذذا او الى قول اهل الحجاز انه يكون عاصيا بسفره وقد استقصينا الكلام في هذه المسألة في سورة البقرة
ففي الاية حذف والتقدير فمن اضطر غير متجانف لاثم فاكل فان الله غفور رحيم يعني يغفر له ما اكل المحرم عند الاضطرار الى الاكل
رحيم بعباده حيث احل لهم ذلك المحرم عند احتياجهم الى اكله قوله يسئلونك ماذا احل لهم قل احل لكم الطيبات
وما علمتم من الجوارح مكلبين تعلمونهن مما علمكم الله فكلوا مما امسكن عليكم واذكروا اسم الله عليه واتقوا الله ان
الله سريع الحساب في هذا الاية متصل بما تقدم من ذكر ما كان حل من المطاعم في الاية مسائل المسألة الاولى قال صاحب
الكشاف في السؤال معنى القول فلذلك وقع بعده ماذا احل لهم كانه قيل يقولون ماذا احل لهم وانما لم يقل ماذا احل لنا لانه حكاية

قال وقد علم ان هذا ضعيف لانه لو كان هذا حكاية لكلامهم لكانوا قالوا ماذا احل لنا بل الصحيح ان هذا ليس بحكاية لكلام
بعيانهم بل هو بيان الكيفية الواقعة المسئلة الثانية قال الزجاج ماذا ان جعلتهما اسما واحدا فهو رفع بالابتداء وخبره احل لهم
ان شئت جعلت ما وحدها اسما ويكون خبرها ذا والوصلة والوصيلة الحام فانهم كانوا يحكمون بكونها طيبة الا انهم كانوا
يحرمونها لشبهات ضعيفة فذكر تعالى ان كل ما يستطاب فهو حلال وقال احل لكم الطيبات واكد هذه الاية بقوله
قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق وبقوله ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث و
اعلم ان الطيب في اللغة هو المستلذ والحلال المأذون فيه يسمى ايضا طيبا تشبيها بما هو مستلذ لانهما اجتمعا في انتفاء المضرة
ولا يمكن ان يكون المراد بالطيبات هنا المحللات والا لصار تقدير الاية قل احل لكم المحللات ومعلوم ان هذا ركيك
فوجب حمل الطيبات على المستلذ المشتهى فصار التقدير احل لكم ما يستلذ ثم اعلم ان العبرة في الاستلذاذ والاستطابة
باهل المروة والاخلاق الجميلة فان اهل البادية يستطيبون اكل جميع الحيوانات وتتاكد دلالة هذه الاية بقوله تعالى خلق
لكم ما في الارض جميعا فهذا يقتضي التمكن من الانتفاع بكل ما في الارض الا انه دخل التخصيص في ذلك العموم بقوله ويحرم
عليهم الخبائث ونص في هذه الايات الكثيرة على اباحة المستلذات والطيبات فصار هذا اصلا كبيرا وقانونا مرجوعا
اليه في معرفة ما يحل ويحرم من الاطعمة منها ان لحم الخيل مباح عند الشافعي وقال ابو حنيفة ليس بمباح حجة الشافعي انه مستلذ
مستطاب والعلم به ضروري واذا كان كذلك وجب ان يكون حلالا لقوله احل لكم الطيبات ومنها ان متروك التسمية عند الشافعي
مباح وقال ابو حنيفة حرام حجة الشافعي انه مستطاب مستلذ فوجب ان يحل لقوله احل لكم الطيبات ويدل الاية على صحة
قول الشافعي علينا المستثنى قوله تعالى الا ما ذكيتم استثنى المذكى ثم الذكوة عبارة عن الشق والفتح وقد حصل في
الخيل فوجب ان يكون مذكوة فوجب ان يحل لعموم قوله الا ما ذكيتم اما قوله متروك التسمية لا ذكوة فاسلنا لانا حملنا
علمه لو ترك التسمية ناسيا فهو مذكى وذلك يدل على ان ذكر اسم الله باللسان ليس جزءا من ماهية الذكاة واذا كان كذلك كانت
الاتيان بالذكي بدون الاتيان بالتسمية ممكنا ونحن نتكلم فيما اذا وجد ذلك واذا حصلت الذكاة دخل تحت قوله الا ما ذكيتم
ومنها ان لحم الحمر الاهلية مباح عند المتقدمين بشر المريسي ومالك فحجتهما بما بينا في الاية الا انا اجمعنا في تحريم ذلك
على ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه حرم لحوم الحمر الاهلية ثم ضعيف ثم قال تعالى وما علمتم من الجوارح مكلبين وفيه مسايل المسئلة
الاولى في هذه الاية قولان الاول لا بد فيها اضمار والتقدير احل لكم الطيبات وصيد ما علمتم من الجوارح فحذف ذكر الصيد
في الكلام الدال الباقي عليه وهو قوله فكلوا مما امسكن عليكم والثاني ان يقال ان قوله وما علمتم مكلبين ابتداء كلام وخبره
هو قوله فكلوا مما امسكن عليكم وعلى هذا التقدير يصح الكلام من غير حذف واضمار المسئلة الثانية في الجوارح قولان احدهما
انها الكواسب من جرح واجترح اذا اكتسب قال الله تعالى الذين اجترحوا السيئات اي اكتسبوا وقال ويعلم ما جرحتم بالنهار اي ما كسبتم
والثاني ان الجوارح هي التي تجرح وقالوا ان ما اخذ من الصيد فلم يسل منه دم لم يحل المسئلة الثالثة نقل عن ابن

عباس

عباس والضحاك والسدي ان المراد هاهنا هو الكلاب فلا يحل صيد غيرها الا ان يدرك ذكاته وتمسكوا بقوله تعالى مكلبين فان هذا
التخصيص يدل على كون هذا الحكم مخصوصا بها وقال جمهور العلماء قوله وما علمتم من الجوارح يدخل فيه كل ما يمكن الاصطياد به
كالفهد والسباع من الطير مثل الشاهين والباشق والعقاب قال الليث سئل مجاهد عن الصقر والبازي والفهد
وما يصطاد من السباع فقال هذه كلها جوارح واجابوا عن التمسك بقوله تعالى مكلبين من وجوه الاول ان المكلب
هو مؤدب الجوارح ومعلمها ان يصطاد لصاحبها وانما اشتق هذا اللفظ من الكلب لكثرته في جنسه الثاني ان كل سبع فانه يسمى كلبا
ومنه قوله عليه السلام اللهم سلط عليه كلبا من كلابك فافترسه الاسد الثالث انه ماخوذ من الكلب الذي هو بمعنى الضراوة يقال هو كلب بكذا
اذا كان حريصا عليه الرابع هب ان المذكور في هذه الاية اباحة الصيد بالكلب لكن تخصيصه بالذكر لا ينفي حل غيره بدليل ان
الاصطياد بالرمي ووضع الشبكة جائز وهو غير مذكور في الاية المسئلة الرابعة دلت الاية على ان الاصطياد بالجوارح انما يحل
اذا كانت الجوارح معلمة لانه تعالى قال وما علمتم من الجوارح مكلبين تعلمونهن مما علمكم الله وقال عليه السلام لعدي بن حاتم اذا ارسلت
كلبك المعلم وذكرت اسم الله فكل قال الشافعي والكلب لا يصير معلما الا عند امور وهو اذا ارسل استرسل واذا اخذ حبس ولا
ياكل واذا دعاه اجاب واذا اراده لم يفر منه فاذا فعل ذلك مرات فهو معلم ولم يذكر فيه حدا معينا بل قال انه متى غلب على
الظن انه معلم حكم به لان الاسم اذا لم يكن معلوما من النص والاجماع وجب الرجوع فيه الى العرف وهو قول ابي حنيفة
في اظهر الروايات وقال الحسن البصري يصير معلما مرة واحدة وعن ابي حنيفة في رواية اخرى انه يصير معلما بتكرر
ذلك مرتين وهو قول احمد وعن ابي يوسف ومحمد انه يصير معلما بثلاث مرات المسئلة الخامسة الكلب الذي يعلم الكلاب الصيد
مكلب والمعلم صاحب التعليم وهو المؤدب صاحب التاديب قال صاحب الكشاف قرئ مكلبين بالتخفيف وافعل وفعل يشتركان
كثيرا المسئلة السادسة انتصاب مكلبين على الحال من علمتم فان قيل ما فائدة هذه الحال وقد استغنى عنها بعلمتم قلنا
فائدتها ان يكون من يعلم الجوارح نحريرا في علمه مدربا فيه موصوفا بالتكليب وتعلمونهن حال ثانية او استئناف وفيه المبالغة
في اشتراط التعليم ثم قال تعالى فكلوا مما امسكن عليكم وفيه مسايل المسئلة الاولى اعلم انه اذا كان الكلب معلما ثم صاد صيدا وجرحه
وقتله وادركه الصياد ميتا فهو حلال وجرح الجارحة كالذبح وكذلك الحكم في سائر الجوارح المعلمة وكذا في السهام والرماح اما
اذا اكل منه الكلب فحكم عليه وقتله بالغم من غير جرح فقال بعضهم لا يحل لانه لم يجرح وقال اخرون يحل لقوله
فكلوا مما امسكن عليكم اما اذا اكل منه فقد اختلف العلماء فيه فعند ابن عباس وطاوس والشعبي وعطاء والسدي لا
يحل وهو اظهر قولي الشافعي لانه امسك الصيد على نفسه والاية دلت على انه انما يحل ما امسكه على صاحبه
يدل عليه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لعدي بن حاتم اذا ارسلت كلبك وذكرت اسم الله عليه فان ادركته ولم يقتل فاذبح
واذكر اسم الله عليه وان ادركته وقد قتل ولم ياكل فكل فقد امسك عليك وان وجدته قد اكل فلا تطعم منه شيئا فانما
امسك على نفسه وقال سلمان الفارسي وسعد بن ابي وقاص وابن عمر وابو هريرة انه يحل وان اكل وهو القول الثاني

للشافعي واختلفوا في البازي اذا اكل فقال القائلون انه لا فرق بينه وبين الكلب فاذا اكل شيئا من الصيد لم يؤكل ذلك الصيد
وهو مروي عن علي بن ابي طالب وقال سعيد بن جبير وابو حنيفة والمزني يؤكل ما بقي من جوارح الطير ولا يؤكل ما بقي من
الكلب والفرق ان تاديب الكلب يكون بترك الاكل وتاديب البازي يكون بالاكل المسئلة الثانية من في قوله مما امسكن فيه وجهان الاول انه صلة زائدة
كقوله كلوا من ثمره والثاني انه للتبعيض ثم على هذا التقدير فيه وجهان الاول ان الصيد كله لا يؤكل فان لحمه يؤكل وعظمه ودمه
وريشه فلا يؤكل الثاني ان المعنى كلوا مما بقي لكم من الجوارح بعد اكلها منه قالوا فالاية دالة على ان الكلب اذا اكل من الصيد
كان ما بقيه حلالا قالوا فان حمله من الصيد لا يقطع فانه اذا امسكه لا بقصد الامساك هو ان ياخذ الصيد لا تركه
حتى يذهب هذا اللحم حاصل سواء اكل منه او لم ياكل منه ثم قال تعالى واذكروا اسم الله عليه وفيه قولان الاول اذكروا اسم الله اذا ارسلت
كلبك ان النبي صلعم قال اذا ارسلت كلبك وذكرت اسم الله عليه فكل وعلى هذا التقدير فالضمير في قوله عليه عائد الى ما علمتم من
الجوارح اي سموا عليه عند ارساله القول الثاني الضمير عائد الى ما امسكن يعني سموا عليه اذا ادركتم ذكاته القول الثالث ان يكون
الضمير عائدا الى الاكل يعني واذكروا اسم الله على الاكل روي انه قال لعمر بن ابي سلمة سم الله وكل مما يليك واعلم ان مذهب
الشافعي ان متروك التسمية عامدا يحل اكله فان حملنا هذه الاية على الوجه الثالث فلا كلام وان حملناه على الاول او الثاني
كان المراد منه الندب توفيقا بينه وبين النصوص الدالة على حله وسنذكر هذه المسئلة ان شاء الله تعالى
في تفسير قوله ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه ثم قال تعالى واتقوا الله ان الله سريع الحساب يعني احذروا مخالفة امر الله
في تحليل ما احل الله وتحريم ما حرمه قوله اليوم احل لكم الطيبات وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم
حل لهم والمحصنات من المؤمنات والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم اذا اتيتموهن اجورهن محصنين غير مسافحين
ولا متخذي اخدان ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله وهو في الاخرة من الخاسرين اعلم انه تعالى اخبر في الاية المتقدمة انه احل لكم
الطيبات وكان المقصود منه ذكره الاخبار عن هذا الحكم ثم اعاد ذكره في هذه الاية والغرض منه ما ذكره انه قال اليوم اكملت لكم
دينكم واتممت عليكم نعمتي فبين انه كما اكمل الدين واتم النعمة في كل ما يتعلق بالدين فكذا اتمها في كل ما يتعلق بالدنيا ومنها احلال الطيبات فالغرض من اعادته
المقصود من ذكره فائدة هذا التاكيد ثم قال تعالى وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم وفي المراد بالطعام ههنا وجوه ثلاثة الاول
انه الذبائح اهل الكتاب اما المجوس فقد سن بهم سنة اهل الكتاب في اخذ الجزية منهم دون اكل ذبائحهم ونكاح نسائهم وعن علي بن
ابي طالب انه استثنى نصارى بني تغلب وقال ليسوا على النصرانية ولم ياخذوا منها الا شرب الخمر وبه اخذ الشافعي
وعن ابن عباس انه سئل عن ذبائح نصارى العرب فقال لا باس بها وبه اخذ ابو حنيفة والوجه الثاني ان المراد هو الخبز والفاكهة وما
لا يحتاج فيه الى الذكاة وهو منقول عن بعض ائمة الزيدية والثالث ان المراد جميع المطعومات والاكثرون على القول الاول واحتجوا
على ذلك بوجوه احدها ان الذبائح هي التي تصير طعاما بفعل الذابح فحمل قوله وطعام الذين اوتوا الكتاب على الذبائح اولى
وثانيها ان ما سوى الذبائح فهو محلل قبل ان كانت لاهل الكتاب وبعد ان صارت لهم فلا يبقى لتخصيصها باهل الكتاب فائدة

وثالثها ان ما قبل هذه الاية في بيان الصيد والذبائح فحمل هذه الاية على ذلك اولى ثم قال وطعامكم حل لهم اي ويحل لكم اطعام
من طعامكم لانه لا يمتنع ان يحرم الله تعالى ان يطعمهم من ذبائحنا وايضا ففائدة ذكر ذلك ان اباحة المناكحة غير حاصلة
في الجانبين واباحة الذبائح كانت حاصلة في الجانبين فذكر الله ذلك تنبيها على التمييز بين النوعين ثم قال تعالى والمحصنات من المؤمنات وفي المحصنات قولان
احدهما انهن الحرائر والثاني انهن العفائف وعلى التقديرين يدخل نكاح الامة فالقول الاول اصل لوجوه احدها انه
تعالى قال بعد هذه الاية اذا اتيتموهن اجورهن ومهر الامة لا يدفع اليها بل الى سيدها وثانيها انا بينا في تفسير
قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات ان نكاح الامة
انما يحل بشرطين عدم طول الحرة وحصول الخوف من العنت وثالثها ان تخصيص العفائف بالحل يدل ظاهرا على تحريم نكاح
الزانية وقد بينا انه غير محرم اما لو حملنا المحصنات على الحرائر يحرم نكاح الامة ونحن نقول به على بعض التقديرات ورابعها
انا بينا ان اشتقاق المحصنات من التحصين وحق الحرة اكثر تحصنا من حق الامة لانها وان كانت عفيفة الا
انها لا تخلو اما من الخروج والبروز والمخالطة مع الناس بخلاف الحرة فثبت ان تفسير المحصنات بالحرائر اولى من تفسيرها
بالعفائف ثم قال تعالى والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم وفي الاية مسائل المسئلة الاولى ذهب اكثر الفقهاء الى
انه يحل التزوج بالكتابية من اليهود والنصارى وتمسكوا فيه بهذه الاية وكان ابن عمر لا يرى ذلك ويحتج بقوله ولا تنكحوا
المشركات حتى يؤمن ويقول لا اعلم شركا اعظم من قولها ان ربها عيسى ومن قال بهذا القول اجاب عن التمسك
بقوله تعالى والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب بوجوه الاول ان المراد الذين آمنوا منهم فانه كان يخطر ببالهم
ان اليهودية اذا اسلمت فهل يجوز للمسلم ان يتزوج بها ام لا فبين تعالى بهذه الاية جواز ذلك الثاني روي عن عطاء
انه قال انما رخص الله في التزوج بالكتابية في ذلك الوقت لانه كان في المسلمات قلة واما الان ففيهن الكثرة العظيمة فزالت
الحاجة فلا جرم زالت الرخصة والثالث الايات الدالة على وجوب المباعدة من الكفار كقوله لا تتخذوا عدوي
وعدوكم اولياء وقوله لا تتخذوا بطانة من دونكم ولان عند حصول الزوجية ربما قويت المحبة ويصير ذلك سببا لميل الزوج الى
دينها وعند حدوث الولد فربما مال الولد الى دينها وكل ذلك سبب لتقديم الفاسد على الصحيح فهو غير جائز
والرابع قوله تعالى في خاتمة هذه الاية ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله وهو في الاخرة من الخاسرين وهذا من اعظم المنفرات
عن التزوج بالكافرة فلو كان المراد بقوله والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم اباحة التزوج بالكتابية لكان ذكر هذه
الاية عقيبها كالمتناقض وهو غير جائز المسئلة الثانية ان قلنا المراد بالمحصنات الحرائر لم يدخل الامة الكتابية تحت الاية
وان قلنا المراد العفائف دخلت وعلى هذا البحث يقع الخلاف بين الشافعي وابي حنيفة فعند الشافعي لا يجوز التزوج
بالامة الكتابية لانه اجتمع في حقها نوعان من النقصان الكفر والرق وعند ابي حنيفة يجوز وتمسك بهذه الاية على
ان المراد بالمحصنات العفائف وقد بينا ضعف هذا الكلام فيها المسئلة الثالثة قال سعيد بن المسيب والحسن المحصنات

من الذين اوتوا الكتاب يدخل فيه الذميات والحربيات فيجوز التزوج بكلهن واكثر الفقهاء على ان ذلك مخصوص بالذمية
فقط وهذا قول ابن عباس فانه قال من نساء اهل الكتاب من يحل لنا ومنهن من لا يحل وقرأ قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله الى
قوله حتى يعطوا الجزية فمن اعطى الجزية حل لنا نساؤهم ومن لم يعط لم يحل المسئلة الرابعة اتفقوا على
ان المجوس قد سن بهم سنة اهل الكتاب في اخذ الجزية منهم دون اكل ذبائحهم ونكاح نسائهم وروي عن ابن المسيب انه
قال اذا كان المسلم مريضا فامر المجوسي ان يذكر اسم الله ويذبح فلا بأس وقال ابو ثور وان امره بذلك في الصحة فلا بأس وقد
اساء المسئلة الخامسة قد ذكر كثير من الفقهاء ان نكاح الكتابية التي دانت بالتورية والانجيل قبل نزول القرآن قالوا
والدليل عليه قوله والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم فقوله من قبلكم يدل على ان من دان بالكتاب بعد نزول القرآن خرج
من حكم الكتاب ثم قال تعالى اذا آتيتموهن اجورهن وتقييد التحليل بايتاء الاجور يدل على تأكد وجوبها وان من تزوج امرأة
وعزم على ان لا يعطيها صداقها كان في صورة الزاني وتسمية المهر بالاجر يدل على ان الصداق لا يتقدر كما ان اقل الاجر في الاجارات
لا يتقدر ثم قال محصنين غير مسافحين ولا متخذي اخدان قال الشعبي الزنا ضربان السفاح وهو الزنا على سبيل الاعلان واتخاذ
الخدن وهو الزنا في السر والله تعالى حرمهما في هذه الآية واباح التمتع بالمرأة على جهة الاحصان وهو التزوج ثم قال تعالى
ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله وفيه مسائل المسئلة الاولى في تعلق هذه الآية بما قبلها وجوه الاول المقصود منه الترغيب
فيما تقدم من التكاليف والاحكام والوعيد لمن يكفر بشرائعها بعد تكاليف فقد خاب وخسر في الدنيا والآخرة والثاني قال
القفال المعنى ان اهل الكتاب وان حصلت لهم في الدنيا فضيلة المناكحة واباحة الذبائح في الدنيا الا ان ذلك لا يفرق
بينهم وبين المشركين في احوال الآخرة وفي الثواب والعقاب بل كل من كفر بالله فقد حبط عمله في الدنيا ولم يصل الى شيء من السعادات
في الآخرة والثانية ظاهر قوله ومن يكفر بالايمان فيه اشكال لان الكفر انما يتعلق بالمعبود فاما الكفر بالايمان فهو محال فلهذا السبب
المفسرون فيه وجوها الاول قال ابن عباس ومجاهد ومن يكفر بالايمان بالله وانما حسن هذا المجاز لانه تعالى رب الايمان ورب الشيء قد يسمى
باسم ذلك الشيء على سبيل المجاز والثاني قال الكلبي ومن يكفر بالايمان اي بشهادة ان لا اله الا الله فجعل كلمة التوحيد ايمانا
فان الايمان بالملائكة واجبا كما ان الايمان من لوازمها ايجاب الشرع واطلاق اسم الشيء على لازمه مجاز مشهور والثالث قال
قتادة ان ناسا من المسلمين قالوا كيف نتزوج نساءهم مع كونهم على غير ديننا فانزل الله هذه الآية اي ومن يكفر بما انزل في
القرآن فهو كذا فسمى القرآن ايمانا لانه هو المشتمل على بيان كل ما لا بد منه في الايمان المسئلة الثالثة القائلون بالاحباط
قالوا المراد بقوله ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله اي عقاب كفره يزيل ما كان حاصلا له من ثواب ايمانه والذين ينكرون القول
بالاحباط قالوا معناه ان عمله الذي اتى به بعد ذلك الايمان لان الاعمال بعد الايمان لما اقترنت بها خيرية الايمان فاذا لم يكن الامر
كذلك كان ضائعا باطلا لانه كانت تلك الاعمال باطلة في نفسها فهذا هو المراد من قوله تعالى فقد حبط عمله المسئلة الرابعة قوله وهو
في الآخرة من الخاسرين مشروط بشرط غير مذكور في الآية وهو ان يموت على ذلك الكفر اذ لو تاب عن الكفر لم يكن في الآخرة من

الخاسرين

الخاسرين والدليل عليه انه لا بد من هذا الشرط قوله تعالى ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فاولئك حبطت اعمالهم قوله
يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق وامسحوا برؤسكم وارجلكم الى الكعبين وان كنتم
جنبا فاطهروا وان كنتم مرضى او على سفر او جاء احد منكم من الغائط او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فامسحوا
بوجوهكم وايديكم منه ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم وليتم نعمته عليكم لعلكم تشكرون اعلم انه تعالى
افتتح السورة بقوله يا ايها الذين آمنوا اوفوا بالعقود وذلك لانه حصل بين الرب وبين العبد عهد الربوبية وعهد العبودية
فقوله اوفوا بالعقود طلب منه تعالى من عباده ان يوفوا بعهد العبودية وكانه قيل الهنا العهد نوعان عهد الربوبية منك
وعهد العبودية منا فانت اولى بان تقدم الوفاء بعهد الربوبية والكرم ومعلوم ان منافع الدنيا محصورة في نوعين
لذات المطعم والمنكح فاستقصى سبحانه في بيان ما يحل ويحرم من المطاعم والمناكح ولما كانت الحاجة الى المطعوم فوق الحاجة
الى المنكوح لا جرم قدم بيان المطعوم على المنكوح وعند تمام هذا البيان كانه يقول قد وفيت بعهد الربوبية فيما يطلب في
الدنيا من المنافع واللذات فاشتغل انت في الدنيا بعهد العبودية ولما كان اعظم الطاعات بعد الايمان الصلوة وكانت
الصلوة لا يمكن اقامتها الا بالطهارة لا جرم بدأ تعالى بذكر شرائط الوضوء فقال يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلوة
فاغسلوا وجوهكم وفي الآية مسائل المسئلة الاولى اعلم ان المراد بقوله اذا قمتم الى الصلوة ليس نفس القيام ويدل عليه
الاول انه لو كان المراد منه انه اذا شرعتم في القيام الى الصلوة واردتم ذلك وهذا وان كان مجازا الا انه مشهور متعارف
يدل عليه وجهان الاول بان الارادة انما تكون سببا لحصول الفعل اطلاقا لاسم المسبب على السبب مجاز مشهور والثاني
قوله تعالى الرجال قوامون على النساء وليس المراد منه القيام الذي هو الانتصاب بل القيام بذلك الامر قال تعالى قائما
بالقسط وليس المراد الانتصاب بل المراد كونه مريدا لذلك الفعل متهيئا له مستعدا لادخاله في الوجود فكذا
ههنا قوله اذا قمتم الى الصلوة معناه اذا اردتم اداء الصلوة والاشتغال باقامتها المسئلة الثانية قال قوم الامر
بالصلوة والتيمم للتكليف مستقلا بنفسه واحتجوا بان قوله اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا جملة شرطية شرطها
القيام الى الصلوة والجزاء الامر بالغسل والمعلق على الشرط بحرف الشرط عدم عند عدم الشرط فهذا يقتضي ان الامر بالوضوء
تبع للامر بالصلوة وقال آخرون المقصود من الوضوء والطهارة مقصودة بذاتها بدليل القرآن والخبر اما القرآن فقوله
في آخر الآية ولكن يريد ليطهركم واما الحديث فقوله بني الاسلام على النظافة وقال امتي غر محجلون من آثار الوضوء يوم
القيمة وكانت الاخبار الكثيرة واردة في كون الوضوء سببا لغفران الذنوب المسئلة الثالثة قال داود يجب الوضوء
لكل صلوة وقال اكثر الفقهاء لا يجب واحتج داود بهذه الآية من وجهين الاول ان ظاهر لفظ الآية يدل على ذلك فان قوله
اذا قمتم الى الصلوة اما ان يكون المراد منه قياما واحدا في صلوة واحدة واما ان يكون المراد منه العموم والاول
باطل لوجوه احدها على ان هذا التقدير يصير الآية مجملة لانه يعتبر بذلك والمراد غير مذكور في الآية وحمل الآية على الاجمال

الفراغ لما بين الغايتين وذلك خلاف الاصل وثانيها انه يمنع ادخال الاستثناء عليه ومن شان الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل وذلك يوجب العموم
ثالثها ان الامة مجمعة على ان الامر بالوضوء غير مقصور في هذه الآية على مرة واحدة ولا على شخص واحد واذا بطل هذا وجب
حمله على العموم كلما قام الى الصلوة اذ لو لم يحمل الآية على هذا المحمل لزم احتياج هذه الآية في دلالتها على ما هو المراد منه تعالى
سائر الدلائل في تفسير هذه الآية وجعلها مجملة وقد بينا انه خلاف الاصل فثبت بما ذكرنا ان ظاهر هذه الآية تدل على وجوب
الصلوة عند كل قيام الى الصلوة الوجه الثاني انا نستفيد هذا العموم من ايماء اللفظ وذلك لان الصلوة اشتغال بخدمة
المعبود والاشتغال بالخدمة لا بد ان يكون مقرونا بالقصد لما يعتقد العبد ملكه من التعظيم كونه اسبابا بالخدمة منه ذلك كونه
في غاية النظافة ولا شك ان تجديد الوضوء عند كل قيام الى الصلوة مبالغ في النظافة ومعلوم ان ذكر الحكم عقيب
الوصف المناسب يدل على كون ذلك الحكم معللا بذلك الوصف وذلك يقتضي عموم الحكم لعموم الوصف فيلزم وجوب الوضوء
عند كل قيام الى الصلوة ثم قال داود ومن لا يجوز ان يقال ورد في القراءة الشاذة اذا قمتم الى الصلوة وانتم محدثون
او يقال انا نترك ظاهر هذه الآية لورود الخبر الواحد على خلافه قالوا اما القراءة الشاذة فمردودة قطعا لانا بينا ان
ثبوت قراءة غير منقول بالتواتر لزم القطع في كل القرآن وهو ان يقال لعل القرآن كان اكثر مما هو الان بكثير الا انه
لم ينقل اليه فلان معرفة احوال الوضوء من اعظم ما تعم به البلوى من اشد الامور التي يحتاج كل واحد الى معرفتها فلو كان
ذلك قرآنا لامتنع في مثله الشذوذ واما التمسك بخبر الواحد فقال هذا يقتضي نسخ القرآن بالخبر وذلك لا يجوز ثم قال الفقهاء
ان كلمة اذا لا تفيد العموم بدليل انه لو قال لامرأته اذا دخلت الدار فانت طالق فدخلت مرة طلقت ثم دخلت ثانيا لم تطلق
ثانيا وذلك يدل على ان كلمة اذا لا تفيد العموم وايضا المسئلة اذا قال لعبده اذا دخلت السوق فادخل على فلان وقل
له كذا وكذا فهذا لا يفيد الامر بالفعل الا مرة واحدة واعلم ان مذهب داود في مسئلة الطلاق غير معلوم فلعله يلتزم
العموم وايضا فلعله يقول انا قد دللنا على كلمة اذا في هذه الآية تفيد العموم لان التكاليف الواردة في القرآن مبنيا
على التكرار وليس الامر كذلك في الصورة التي ذكرتم فان القرائن الظاهرة تدل على انه ليس مراد الامر فيها على التكرار واما
الفقهاء فانهم استدلوا على صحة قولهم بما روي ان النبي صلعم كان يتوضأ لكل صلوة الا يوم الفتح فانه صلى الصلوات كلها
بوضوء واحد قال له عمر فعلت في ذلك شيئا لم تكن تفعله فقال عمدا فعلته يا عمر اجابت داود بما ذكرنا ان خبر الواحد لا ينسخ القرآن
فهذا الخبر يدل على انه كان مواظبا على تجديد الوضوء لكل صلوة وهذا يقتضي وجوب ذلك علينا لقوله تعالى فاتبعوه
بقي ان يقال جاء في الخبر انه ترك ذلك يوم الفتح فنقول لما وقع التعارض فالترجيح معنا من وجوه الاول ان الخبر الدال على التجديد لكل
صلوة فعلى هذا يجب لكنه مندوب والظاهر ان الرسول كان يزيد في يوم الفتح في الطاعات ولا ينقص منها لان ذلك اليوم
هو يوم النعمة عليه فزيادة النعمة تقتضي زيادة الطاعة لا نقصانها الثاني ان الاحتياط لا شك انه من جانبنا
فيكون راجحا الفوائد الثالث ان ظاهر القرآن اقوى من خبر الواحد الرابع ان هذا ترك القرآن على ترك التخفيف

ودلالة

ودلالة الذي روينا على قولكم فعلية والدلالة القولية اقوى من الدلالة الفعلية لان الدلالة القولية غنية عن الفعلية وعنه
ولا ينعكس هذا في هذه المسئلة والله اعلم ولا شبهة في اثبات المذهب المشهور ان يقال لو وجب الوضوء لكل صلوة
لكان الموجب للوضوء هو القيام الى الصلوة ولم يكن لغيره تاثير في ايجاب الوضوء لكن ذلك باطل لانه تعالى قال في آخر
هذه الآية او جاء احد منكم من الغائط او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا اوجب التيمم على التغوط والمجامعة اذا
لم يجد الماء وذلك يدل على ما قلنا المسئلة الرابعة اختلفوا في ان هذه الآية هل تدل على كون الوضوء شرطا لصحة
الصلوة الاصح انه يدل عليه من وجهين الاول انه تعالى علق فعل الصلوة بالطهور ثم بين انه متى عدم الماء لم يصح الا بالتيمم
فلو لم يكن شرطا لما صح ذلك الثاني انه تعالى انما امر بالصلوة مع الوضوء فالآتي بالصلوة بدون الوضوء تارك لما امر
به فيستحق العقاب ولا يخرج عن العهدة في هذه التكاليف الا بذلك واذا ثبت هذا ظهر كون الوضوء شرطا لصحة
الصلوة بمقتضى هذه الآية المسئلة الخامسة قال الشافعي نية الطهارة شرط لصحة الوضوء والغسل وقال ابو حنيفة
ليس كذلك واعلم ان كل واحد منهما يستدل بظاهر هذه الآية اما الشافعي فانه قال الوضوء مامور به فوجب ان
يكون منويا بيان الاول بالقرآن اما قلنا ان الوضوء مامور به بقوله فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق وامسحوا
برؤسكم وارجلكم الى الكعبين ولا شك ان قوله فاغسلوا وامسحوا امر وانما قلنا ان كل مامور به يجب ان يكون
منويا لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين واللام في قوله ليعبدوا للتعليل لكن احكام الله تعالى محال فوجب
حمله على الباء لما عرف من جواز اقامة حروف الجر بعضها مقام البعض فيصير التقدير وما امروا الا بان يعبدوا الله مخلصين
والاخلاص عبارة عن النية الخالصة ومتى كانت النية الخالصة معتبرة كان اصل النية معتبرا وقد حققنا الكلام في هذا
الدليل في تفسير قوله وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين فليرجع اليه في طلب زيادة الاتقان فثبت بما ذكرنا ان كل
مامور به يجب ان يكون منويا فلزم القطع بان كل وضوء يجب ان يكون منويا خص عن بعض الصور كما انا اثبتنا هذه
المقدمة لعموم النص والعام بعد التخصيص حجة في غير محل التخصيص اما ابو حنيفة فانه احتج بهذه الآية على ان النية ليست شرطا لصحة الوضوء
فقال انه تعالى اوجب غسل الاعضاء الاربعة في هذه الآية ولم يوجب النية فيها فايجاب النية زيادة على النص والزيادة على
النص نسخ ونسخ القرآن بخبر الواحد وبالقياس غير جائز فعدم ايجاب النية في الوضوء لان القرآن المسئلة السادسة قال
الشافعي رحمه الله الترتيب شرط لصحة الوضوء وقال ابو حنيفة ليس كذلك واحتج الشافعي بهذه الآية من وجوه الاول
انه تعالى قال اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم يقتضي وجوب الابتداء بغسل الوجه لان الفاء للتعقيب لما دخلت على
هذه الاعمال بحرف الكلام مجرى ان يقال اذا قمتم الى الصلوة فاتوا بمجموع هذه الافعال قلنا فاء التعقيب انما دخلت على
الوجه لان هذه الفاء ملتصقة بذكر الوجه ثم ان الفاء بواسطة دخولها على الوجه دخلت على سائر الاعمال وحصل ههنا
دخول الفاء على غسل الوجه اصالة ودخولها على مجموع هذه الافعال تبعا لدخولها على غسل الوجه ولا منافاة بين ايجاب مجموع

هذه الافعال فنحن لا نعتبرها لان لفظة الفاء لا اصل لها في التيمم وانتم لا تعتبرونها فلا اصل لما اعتبرتموها في التيمم وكان قوله اول
والوجه انه يقول وقعنا البداية في الذكر بالوجه فوجب ان يقع البداية في الفعل لقوله فاستقم كما امرت ولقوله عليه السلام ابدأوا بما
بدأ الله به وهذا الخبر وان ورد في قصة الصفا والمروة الا ان العبرة لعموم اللفظ لا بخصوص السبب اقصى ما في الباب
انه مخصوص في بعض الصور لكن العام حجة في غير محل التخصيص وثالثها انه تعالى ذكر هذه الاعضاء لا على وفق الترتيب
في الحس ولا على وفق الترتيب المعتبر في الشرع وذلك يدل على ان الترتيب واجب بيان المقام الاول ان الترتيب المعتبر في الحس
ان يبدأ من الراس نازلا الى القدم او صاعدا من القدم الى الراس والترتيب المذكور في الآية ليس كذلك واما الترتيب المعتبر في الشرع فهو ان
يجمع بين الاعضاء المغسولة ويفرد الممسوح عنها والآية ليست كذلك فانه تعالى ادرج الممسوح في اثناء المغسولات فاذا
ثبت هذا فنقول هذا يدل على ان الترتيب واجب لان الدليل عليه ان اهمال الترتيب مستقبح فوجب تنزيه كلام الله تعالى عنه ترك
العمل به فيما اذا صار ذلك الصحيح المثبت على ان ذلك الترتيب واجب فيبقى في غير هذه الصورة على وفق الاصل الرابع
ان باب الوضوء غير معقول المعنى وذلك يقتضي وجوب الاتيان به على الوجه الذي ورد النص به بيان المقام الاول من وجوه
احدها ان الحدث يخرج من موضع والغسل يجب في موضع آخر وهو خلاف المعقول وثانيها ان
اعضاء المحدث طاهرة لقوله تعالى انما المشركون نجس كلمة انما للحصر وقوله المؤمن لا ينجس حيا ولا ميتا وتطهير الطاهر محال
وثالثها ان الشرع اقام التيمم مقام الوضوء ولا شك انه ضد النظافة والرابع انه الشرع اقام المسح على الخفين
مقام الغسل ومعلوم انه لا يفيد البتة في تنظيف العضو طهارة ونظافة وخامسها ان الماء الكدر العفن يفيد الطهارة وماء الورد
لا يفيدها فثبت ان الوضوء غير معقول المعنى واذا ثبت هذا فالاعتماد فيه على مورد النص لاحتمال ان يكون للترتيب
المذكور معنى لا نعقله ولما المحض التعبد وحكم حقيقية لا نعرفها ولهذا السبب اوجبنا رعاية الترتيب في اركان
الصلوة بل ههنا اولى لانه تعالى ما ذكر اركان الصلوة في كتابه مرتبا وذكر اركان الوضوء في هذه الآية مرتبة فلما
وجب الترتيب هناك فههنا اولى واحتج ابو حنيفة بهذه الآية على قوله فقال الواو لا توجب الترتيب فكانت
الآية خالية عن ايجاب الترتيب فلو قلنا بوجوب الترتيب كان ذلك زيادة على النص وهو نسخ وهو غير جائز وجوابنا انا بينا دلالة
على وجوب الترتيب من وجوه اخر غير التمسك بان الواو توجب الترتيب المسألة السابعة موالاة افعال الوضوء
ليست شرطا لصحته في القول الجديد للشافعي وهو قول ابي حنيفة وقال مالك انه شرط لنا انه تعالى اوجب
الاعمال الاربعة وايجابها قدر مشترك بين ايجابها على سبيل الموالاة وايجابها على سبيل التراخي ثم انه تعالى
حكم في آخر الآية بان هذا القدر يفيد حصول الطهارة فوجب القول بجواز الصلوة بها القول بجواز الصلوة الطاهرة
المسألة الثامنة قال ابو حنيفة الخارج من غير السبيلين ينقض الوضوء وقال الشافعي لا ينقض احتج ابو حنيفة بهذه
الآية فقال ظاهرها يقتضي الاتيان بالوضوء على ما بيناه لكنا فيما تقدم ترك العمل به فيما لم يخرج الخارج النجس

عول

حول عليها روي ان النبي صلى الله عليه وسلم احتجم فصلى ولم يزد على غسل اثر محاجمه المسألة التاسعة قال مالك لا وضوء في الخارج من السبيلين اذا
كان غير معتاد وسلس ودم الاستحاضة وقال ربيعة لا وضوء ايضا في دم الاستحاضة اما التمسك بالعموم فهذه الآية
قال ابو حنيفة القهقهة في الصلوة المشتملة على الركوع والسجود تنقض الوضوء وقال الشافعي لا تنقضه احتج الشافعي
بعموم الآية قال وهذا العموم متأكد بظاهر قوله تعالى او لامستم النساء وحجة الخصم خبر واحد ورد في واقعة فلا يعارض
لها المسألة العاشرة مس الفرج ينقض الوضوء عند الشافعي وعند ابي حنيفة لا ينقضه الشافعي ان تمسك بهذه الآية قال
وهذا العموم متأكد بقوله من مس ذكره فليتوضأ والخبر الذي يتمسك الخصم به على خلاف عموم الآية فكان الترجيح معنا
المسألة الحادية عشر لو كان على وجهه او يديه نجاسة فغسلها ونوى الطهارة من الحدث بذلك الغسل هل يجزيه
ما رأيت هذه المسألة في كتب اصحابنا والذي اقوله انه يكفي لانه امر بالغسل في قوله فاغسلوا وقد اتى به فيخرج من العهدة
ولانه عند اختلاطها بالنجاسة ... توضأ ثم قال هكذا وضوء ... وانما لكل امرئ ما نوى وهذا الانسان
نوى فوجب ان يحصل له ما نواه المسألة الثانية عشر لو وقف تحت ميزاب حتى سال الماء على اعضاء وضوئه ونوى رفع الحدث
هل يصح وضوءه ام لا يمكن ان يقال لا يصح لان امر بالغسل والغسل عمل وهو لم يات بالعمل ويمكن ان يقال يصح لان الغسل
لا غير الفعل لا يقتضي الا وقوع الفعل ولو وقف تحت الميزاب يحصل الاغسال فكان ذلك كافيا المسألة الثالثة
عشر غسل هذه الاعضاء ثم بعد ذلك قشرت الجلدة عنها فلا اشكال ان ما ظهر من تحت تلك الجلدة غير مغسول ولا يلزمه
تحصيله لانه تعالى امر في هذه الآية بغسل هذه الاعضاء وذلك الموضع غير مغسول لان المغسول هو تلك الجلدة
وقد تعلقت وسقطت المسألة الرابعة عشر الغسل عبارة عن امرار الماء على العضو فلو رطب هذه الاعضاء
لكن لم يسل الماء عليها لم يكف لانه تعالى امر بالغسل وهذا لم يغسل لان الغسل لا يتميز عن المسح الا بكون
امرار الماء على العضو في غسل الجنابة احتمال انه يكفي ذلك والفرق ان المأمور به في الوضوء الغسل وذلك لا يحصل
الا عند امرار الماء وفي الجنابة المأمور به التطهير وهو قوله ولكن يريد ليطهركم وذلك حاصل بمجرد الترطيب المسألة
الخامسة عشر لو غسل الثلج وامره على وجهه فان كان الهواء حارا يذيب الثلج ويسيل جاز وان كان باردا لم يجز
ولا اوجبنا لنا ان قوله فاغسلوا وجوهكم يقتضي كونه مأمورا بالغسل فهذا لا يسمى غسلا فوجب ان لا يجزي
المسألة الخامسة عشر التثليث في افعال الوضوء سنة لا واجب انما الواجب هو المرة الواحدة الدليل عليه انه
امر بالغسل فقال فاغسلوا وجوهكم وايديكم وماهية الغسل تدخل في الوجود بالمرة الواحدة ثم انه تعالى
رتب على هذا القدر حصول الطهارة فقال ولكن يريد ليطهركم فثبت ان المرة الواحدة كافية في صحة الوضوء
ثم تأكد هذا بانه عليه السلام توضأ مرة مرة ثم قال هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به المسألة السادسة عشر السواك
سنة في الوضوء وليس بواجب لكنه لا يبلغ في الصلوة لنا ان السواك غير مذكور في الآية وحكم بحصول الطهارة بقوله

ولكن يريد ليطهركم وانما حصلت الطهارة وحصل جواز الصلاة لقوله مفتاح الصلاة الطهور المسئلة التاسعة
عشر التسمية في اول الوضوء سنة وعند احمد واسحق واجبة وان تركها مما يطلب للطهارة ولنا ان التسمية غير مذكورة
في هذه الاية ثم حكم بحصول الطهارة وقد سبق تقرير هذه الدلالة ثم تاكد هذا بما روى انه من توضأ فذكر اسم الله عليه
كان طهورا لجميع بدنه ومن توضأ ولم يذكر اسم الله عليه كان طهورا لاعضاء وضوئه المسئلة الثامنة عشرة قال الفقهاء
تقديم غسل اليدين على الوضوء واجب عندنا سنة وليس بواجب للاستدلال بالاية كما قدمناه في السواك والتسمية
المسئلة التاسعة عشرة حد الوجه من مبدا سطح الجبهة الى منتهى الذقن طولا ومن الاذن الى الاذن عرضا ولفظ الوجه
من المواجهة فيجب غسل كل ذلك المسئلة العشرون قال ابن عباس يجب ايصال الماء الى داخل العينين وقال الباقون لا يجب حجة
ابن عباس انه يجب غسل كل الوجه لقوله فاغسلوا وجوهكم والعين جزء من الوجه فوجب ان يجب غسله حجة الفقهاء ان قوله
تعالى في اخر الاية ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولا شك ان ادخال الماء في العين حرج المسئلة الحادية والعشرون المضمضة
والاستنشاق لا يجبان في الوضوء والغسل عند الشافعي وعند احمد واسحق واجبان فيهما وعند ابي حنيفة واجبان في الغسل
وغير واجبين في الوضوء لنا انه تعالى اوجب غسل الوجه والوجه هو الذي يكون مواجها وداخل الفم والانف غير مواجه فلا يكون
من الوجه واذا ثبت هذا فنقول ايصال الماء الى الاعضاء الاربعة يفيد الطهارة لقوله ولكن يريد ليطهركم والطهارة تفيد
جواز الصلاة كما بيناه المسئلة الثانية والعشرون غسل البياض الذي بين العذار والاذن واجب عند الشافعي وابي
حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف لا يجب لنا انه من الوجه والوجه يجب غسله بالاية ولانا اجمعنا على انه قبل نبات الشعر يجب غسله فوجب
ان لا يسقط كالجبهة لما وجب غسلها قبل نبات شعر الحاجب وجب غسلها بعده المسئلة الثالثة والعشرون قال الشافعي
يجب ايصال الماء الى تحت اللحية الخفيفة وقال ابو حنيفة لا يجب لنا ان قوله فاغسلوا وجوهكم اوجب غسل الوجه والوجه
اسم للجلدة الممتدة من الجبهة الى الذقن ترك العمل به في اللحية بقوله ما جعل عليكم في الدين من حرج وعند
خفة اللحية لم يحصل فكانت الاية دالة على وجوبه المسئلة الرابعة والعشرون هل يجب ايصال الماء على ما نزل
من اللحية عن حد الوجه على الخارج منها الى الاذنين للشافعي قولان احدهما انه يجب والثاني لا يجب وهو قول مالك
وابي حنيفة والمزني حجة الشافعي انا توافقنا على ان في اللحية الكثيفة لا يجب ايصال الماء الى منابت الشعور وهي
الجلد وانما سقط هذا التكليف لان ما تحت اللحية صار مستترا بها وان كانت اللحية كثيفة وذلك لا يعقل الا
يدل على وجوب غسل الوجه والوجه عبارة عن الجلدة الممتدة من مبدا الجبهة الى منتهى الذقن ترك العمل به في حق الرجل
دفعا للحرج والحرج انما يدفع على الاصل المسئلة الخامسة والعشرون يجب ايصال الماء الى ما تحت الكثيف في خمسة
مواضع العنفقة والحاجبان والشاربان والعذاران واهداب العينين لان قوله فاغسلوا وجوهكم يدل على وجوب غسل
كل جلدة الوجه ترك العمل به في اللحية دفعا للحرج وهذه الشعور خفيفة فلا حرج في ايصال الماء الى الجلد فوجب ان يبقى

على الاصل

على الاصل المسئلة السادسة والعشرون قال الشافعي ما اقبل من الاذن فمن الوجه فيجب غسله مع الوجه وما ادبر منه فهو
من الراس فيمسح وعندنا الاذن ليس من الوجه لان الوجه هو المواجهة والاذن ليس كذلك المسئلة السابعة
والعشرون قال الجمهور غسل اليدين الى المرفقين واجب معهما وقال مالك وزفر لا يجب غسل المرفقين وهذا
الخلاف حاصل ايضا في قوله وارجلكم الى الكعبين حجة زفر ان كلمة الى لانتهاء الغاية وما يجعل غاية للحكم يكون
خارجا عنه كما في قوله ثم اتموا الصيام الى الليل فوجب ان لا يجب غسل المرفقين والجواب من وجهين الاول ان حد الشيء
قد يكون منفصلا عن المحدود بمفصل محسوس وههنا يكون الحد خارجا عن المحدود وهو كقوله ثم اتموا الصيام الى الليل
فان النهار منفصل عن الليل انفصالا محسوسا لان انفصال النور عن الظلمة محسوس وقد لا يكون كذلك كقولك
بعتك هذا الثوب من هذا الطرف الى ذلك الطرف فان طرف الثوب غير منفصل عن الثوب بمفصل محسوس اذا عرفت هذا فنقول لا
شك ان امتياز المرفق عن الساعد ليس له مفصل معين واذا كان كذلك فليس ايجاب الغسل الى جزء اولى
من ايجابه الى جزء فوجب القول بايجاب الغسل كل المرفق الوجه الثاني من الجواب سلمنا ان المرفق لا يجب غسله لكن المرفق لا يجب
لكن المرفق اسم لما جاوز طرف العظم فانه هو المكان الذي يرتفق به اي يتكا عليه ولا شك انه يتناول ما وراء طرف العظم لا يجب
غسله وهذا الجواب اختيار الزجاج المسئلة الثامنة والعشرون قال الشافعي لو كان اقطع مما دون المرفق وجب عليه غسل
اليدين الى المرفق فان سقط بعضه بالقطع وجب غسل الباقي بحكم الاية وان كان اقطع مما فوق المرفقين
ما يجب شيء لان هذا المحل للتكليف لم يبق اصلا واما ان كان اقطع من المرفق فقال الشافعي يجب امساس الماء طرف
العظم وذلك لان غسل المرفق واجب والمرفق عبارة عن ملتقى العظمين واذا وجب امساس الماء الى طرف
احد العظمين المسئلة التاسعة والعشرون تقديم اليمنى على اليسرى مندوب وليس بواجب وقال احمد واجب لنا انه تعالى
ذكر الايدي والارجل ولم يذكر فيه تقديم اليمنى على اليسرى وذلك يدل على ان الواجب هو غسل اليدين باي صفة
كان المسئلة الثلاثون السنة ان يصب الماء على الكف بحيث يسيل الماء من الكف الى المرفق فان صب الماء على المرفق حتى سال الماء الى
الكف فقال بعضهم هذا لا يجوز لانه تعالى قال وايديكم الى المرافق فجعل المرافق غاية الغسل فجعلها مبدا الغسل خلاف الاية
فوجب ان لا يجوز وقال جمهور الفقهاء انه لا يخل بصحة الوضوء الا انه يكون تركا للسنة المسئلة الحادية والثلاثون
لو نبت من المرفق ساعدان وكفان وجب غسل الكل لعموم قوله تعالى وايديكم الى المرافق كما انه لو نبت على
الكف اصبع زائدة فانه يجب غسلها بحكم هذه الاية المسئلة الثانية والثلاثون الى المرافق يقتضي تحديد الامر الذي هو
المامور به يعني ان قوله فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق يقتضي ايجاب الغسل محدودا بهذا
الحد فيقال الواجب هو هذا القدر فقط اما نفس الغسل فغير محدود بهذا القدر لانه ثبت بالاخبار ان تطويل الغرة
سنة مؤكدة المسئلة الثالثة والثلاثون قال الشافعي الواجب في مسح الراس اقل شيء يسمى مسحا للراس وقال مالك

يمسح الكل وقال ابو حنيفة الواجب مسح ربع الراس حجة الشافعي انه لو وجب لصحت لتدليل هذا الايعاب لا اعتبار بحيه
بالكلية اما الوفاء بالصحيح وما لتدليل فانا تثبت هذا فنقول قوله وامسحوا برؤسكم يكفي فالعمل به مسح اليد بجزء من
اجزاء تحديد ذلك الجزء غير مقدر في الاية فان اوجبنا تقديره بمقدار معين لم يكن ذلك الا بدليل مغاير لهذه
الاية فيلزم تقييد ما في الاية بمجمله وهو خلاف الاصل فان قلنا انه يكفي فيه ايقاع المسح على اي جزء كان من اجزاء الراس
كانت الاية مبينة متقيدة ومعلوم ان حمل الاية على محمل يبقى الاية معه مفيدة اولى من حملها على محمل يبقى
الاية معها مجملة فكان المصير الى ما قلناه اولى وهذا استنباط حسن من الاية المسئلة الرابعة والثلاثون
لا يجوز الاكتفاء بالمسح على العمامة وقال الاوزاعي والثوري واحمد يجوز لنا ان الاية دلت على انه يجب المسح على الراس ومسح
العمامة ليس مسحا للراس واحتجوا بما روي انه عليه السلام مسح على العمامة وجوابه لعله مسح قدر الفرض على الراس
والبقية على العمامة المسئلة الخامسة والثلاثون اختلف في مسح الرجلين وفي غسلهما ونقل القفال في
تفسيره عن ابن عباس وانس بن مالك وعكرمة والشعبي وابي جعفر محمد بن علي الباقر ان الواجب فيهما المسح وهو مذهب
الامامية وقال جمهور الفقهاء والمفسرين فرضهما الغسل وقال داود يجب الجمع بينهما وهو قول الناصر للحق
من ائمة الزيدية وقال الحسن البصري ومحمد بن جرير الطبري المكلف مخير بين المسح والغسل حجة من قال بوجوب المسح
مبني على القراءتين المشهورتين في قوله وارجلكم فقرا ابن كثير وحمزة وابو عمرو وعاصم في رواية ابي بكر عنه بالجر
وقرا نافع وابن عامر والكسائي وعاصم في رواية حفص عنه بالنصب فنقول اما القراءة بالجر فهي تقتضي كون
الارجل معطوفة على الرؤس فكما وجب المسح في الراس فكذلك في الارجل فان قيل لم لا يجوز ان يقال هذا كسر
على الجوار كما في قوله جحر ضب خرب وقوله كبير اناس في بجاد مزمل قلنا هذا باطل من وجوه الاول ان الكسر على الجوار
معدود في اللحن الذي قد يتحمل لاجل الضرورة في الشعر وكلام الله يجب تنزيهه عنه وثانيها ان الكسر انما يصار اليه
حيث يحصل الامن من الالتباس كما في قوله جحر ضب خرب فان من المعلوم بالضرورة ان الخرب لا يكون نعتا للضب
بل للجحر وفي هذه الاية الامن من الالتباس غير حاصل وثالثها ان الكسر بالجوار انما يكون بدون حرف العطف واما مع حرف
العطف فلم تتكلم به العرب واما القراءة بالنصب فقالوا ايضا انها توجب المسح وذلك لان قوله وامسحوا برؤسكم فرؤسكم في محل
النصب ولكنها مجرورة بالباء فاذا عطفت الارجل على الرؤس جاز في الارجل النصب عطفا على محل الرؤس والجر
عطفا على الظاهر وهذا مذهب مشهور للنحاة اذا ثبت هذا فنقول ظهر انه يجوز ان يكون عامل النصب في قوله
وارجلكم هو قوله وامسحوا فثبت ان قراءة وارجلكم بنصب اللام يوجب المسح ايضا فهذا هو وجه الاستدلال بهذه
الاية على وجوب المسح ثم قالوا ولا يجوز دفع ذلك بالاخبار لانها باسرها من باب الاحاد ونسخ القران بخبر الواحد
لا يجوز واعلم انه لا يمكن الجواب عن هذا الا من وجهين الاول ان الاخبار الكثيرة وردت بايجاب الغسل والغسل مشتمل على المسح

ولا ينعكس

ولا ينعكس فكان الغسل اقرب الى الاحتياط فوجب المصير اليه وعلى هذا الوجه يجب القطع بان غسل الرجل يقوم مقام مسحها
والثاني ان فرض الرجلين محدود الى الكعبين والتحديد انما جاء في الغسل لا في المسح والقوم اجابوا عنه من وجهين الاول ان الكعب
عبارة عن العظم الذي تحت مفصل القدم وعلى هذا التقدير فيجب المسح على ظهر القدمين والثاني انهم سلموا ان الكعبين
من الموضعين الناتئين من جانبي الساق الا انهم التزموا انه يجب ان يمسح على ظهور القدمين الى هذين الموضعين وحينئذ لا يبقى هذا
السؤال المسئلة السادسة والثلاثون مذهب جمهور الفقهاء ان الكعبين عبارة عن العظمين الناتئين من جانبي الساق
وقالت الامامية وكل من ذهب الى وجوب المسح ان الكعب عبارة عن عظم مستدير مثل كعب البقر والغنم موضوع تحت عظم الساق والقدم
هو قول محمد بن الحسن وكان الاصمعي يختار هذا القول ويقول الطرفان الناتئان يسميان المنجمين هكذا رواه القفال
في تفسيره حجة الجمهور وجوه الاول انه لو كان الكعب ما ذكره الامامية لكان الحاصل في كل رجل كعب واحد فكان ينبغي
ان يقال وارجلكم الى الكعاب كما انه لما كان الحاصل في كل يد مرفقا واحدا لا جرم قال وايديكم الى المرافق الثاني ان
العظم المستدير الموضوع في المفصل شيء خفي لا يعرفه الا المشرحون والعظمان الناتئان في طرفي الساق محسوسان
معلومان لكل احد ومناط التكاليف العامة يجب ان يكون امرا ظاهرا لا امرا خفيا الثالث روي عن النبي انه قال
لصدقوا الكعاب فلا شك ان المراد ما ذكرناه الرابع ان الكعب ماخوذ من النتو والارتفاع ومنه جارية كاعب اذا نتا
ثدياها ومنه الكعب واقع على العظم المخصوص الموجود في رجل جميع الحيوانات فوجب ان يكون في حق الانسان كذلك
وايضا المفصل يسمى كعبا ومنه كعوب الرمح لمفاصله فوجب ان يكون الكعب هو هو والجواب انه لما كان التكاليف العامة
يجب ان يكون شيئا ظاهرا والذي ذكرناه اظهر فوجب ان يكون الكعب هو هو المسئلة السابعة والثلاثون اتفق جمهور
الفقهاء على جواز المسح على الخفين وانكرته الشيعة والخوارج على الكراهة واحتجوا بان ظاهر قوله وامسحوا برؤسكم
وارجلكم الى الكعبين يقتضي اما غسل الرجلين او مسحهما والمسح على الخفين ليس مسحا للرجل فوجب ان لا يجوز بحكم
نص هذه الاية ثم قالوا ان القائلين بجواز المسح على الخف انما يعولون على الخبر لكن الرجوع الى هذا الخبر يقدح فيه وجوه الاول
ان نسخ القران بخبر الواحد لا يجوز الثاني ان هذه الاية في سورة المائدة واجمع المفسرون على ان هذه السورة لا منسوخ فيها
الا قوله يا ايها الذين امنوا لا تحلوا شعائر الله فان بعضهم قال هذه الاية منسوخة واذا كان كذلك امتنع
القول بان وجوب غسل الرجلين منسوخ والثالث خبر المسح على الخفين بتقدير انه كان متقدما على نزول الاية كان
خبر الواحد منسوخا بالقران ولو كان بالعكس كان خبر الواحد ناسخا للقران ولا شك ان الاول اولى لوجوه
ان ترجيح القران المتواتر على خبر الواحد اولى من العكس وثانيها ان العمل بالاية الاحتياط في الطهارة وعائشة
انكرت ذلك محققا قال اذا روي لكم حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافقه فاقبلوه والا فردوه وذلك يقتضي
تقديم القران على الخبر ورابعها ان قصة معاذ يقتضي تقديم القران على الخبر والوجه الرابع في بيان ضعف هذا الخبر

العلماء اختلفوا فيه فعن عائشة انها قالت لان يقطع قدماي احب الي من ان امسح على الخفين وعن ابن عباس انه قال لان امسح على
جلد حمار احب الي من ان امسح على الخفين واما مالك ففي احدى الروايتين عنه انه انكر جواز المسح على الخفين ولا نزاع انه
كان في علم الحديث كالشمس الطالعة فلولا انه عرف ضعفا والا لما قال ذلك والرواية الثانية عن مالك انه جوز المسح
على الخفين على المقيم وما اباحه للمسافر كما شاء من غير تقدير فيه واما الشافعي وابو حنيفة واكثر الفقهاء فانهم جوزوه
للمسافر ثلثة ايام بلياليها من وقت الحدث بعد المسح وقال الحسن البصري ابتداؤه من لبس الخفين وقال داود يجب الغوره
بان هذه الاخبار لما تعارضت تساقطت وذلك يجب الرجوع الى ظاهر الكتاب الوجه الخامس ان الحاجة الى معرفة
جواز المسح على الخفين حاجة عامة في حق كل المكلفين فلو كان مشروعا لعرفه الكل ولبلغ في الشهرة مبلغ التواتر ولما لم يكن
كذلك ظهر ضعفه فهو جملة كلام من انكر المسح على الخفين اما الفقهاء فقالوا ظهر عن بعض الصحابة القول به
ولم يظهر عن الباقين انكار فكان ذلك اجماعا من الصحابة فهذا اقوى ما يقال فيه وقال الحسن البصري حدثني سبعون
من اصحاب الرسول انه مسح على الخفين لكنه لم يثبت حتى وافقهم اما عائشة فعنه روى عن شريح بن هاني قال
سألتها عن مسح الخفين فقالت اذهب الى علي فانه كان مع الرسول في اسفاره فسألته فقال امسح فهذا يدل
على ان عائشة تركت ذلك الانكار المسئلة الثامنة والثلثون رجل مقطوع اليدين والرجلين اسقط عنه هذان
الفرضان وبقي عليه غسل الوجه ومسح الرأس فان لم يكن معه من يوضيه او ييممه سقط عنه ذلك ايضا لان قوله
فامسحوا برؤسكم وارجلكم الى الكعبين مشروط بالقدرة عليه لا محالة اذا كانت القدرة سقط الترتيب فهذا جملة
ما يتعلق من المسائل باية الوضوء قوله سبحانه وان كنتم جنبا فاطهروا قال الزجاج معناه فتطهروا الا ان التاء يدغم في الطاء
لانهما من مكان واحد فاذا ادغمت التاء في الطاء سكن اول الكلمة فزيد فيها الف الوصل ليبدأ بها فقيل اطهروا
واعلم انه تعالى لما ذكر كيفية الطهارة الكبرى وهي الغسل من الجنابة ففيه مسائل المسئلة الاولى حصول الجنابة
بشيئين الاول نزول المني كيف ما كان والثاني التقاء الختانين وقال زيد بن ثابت ومعاذ وابو سعيد الخدري
لا يجب الغسل الا عند نزول الماء لنا قوله اذا التقى الختانان وجب الغسل واعلم ان ختان الرجل هو الموضع الذي
يقطع منه الجلدة واما ختان المرأة فاعلم ان شفريها محيطان بثلاثة اشياء بثقبة في اسفل وهي مدخل الذكر ومخرج
الحيض وبثقبة اخرى فوق هذه مثل احليل الذكر وهي مخرج البول لا غير والثالث فوق ثقبة البول موضع ختانها وهناك
جلدة مرتفعة قائمة فاذا غابت الحشفة حاذى ختانه ختانها المسئلة الثانية قوله فاطهروا امر بالطهارة على الاطلاق
بحيث لم يكن مخصوصا منها بعضو دون عضو كان ذلك امرا بتحصيل الطهارة الصغرى لما كانت مخصوصة ببعض
الاعضاء لا جرم ذكر الله تعالى تلك الاعضاء على التعيين وهيهنا لما لم يذكر شيئا من الاعضاء على التعيين علمنا
ان هذه امر بطهارة البدن واعلم ان هذا التطهير انما يحصل كما قال في موضع اخر ولا جنبا الا عابري سبيل حتى

تغتسلوا

تغتسلوا المسئلة الثالثة الدلك غير واجب لنا ان قوله فاطهروا امر بتطهير البدن لا يعتبر فيه الدلك بدليل ان النبي
لما سأله عن الاغتسال من الجنابة قال اما انا فاحثي على رأسي ثلث حثيات من الماء فاذا انا قد طهرت اثبت الطهارة
بدون الدلك فدل على ان التطهير لا يتوقف على الدلك المسئلة الرابعة لا يجوز للجنب مس المصحف وقال داود يجوز
لنا قوله فاطهروا وانما كان ذلك امرا بتحصيل الطهارة وانه غير جائز واذا لم يكن طاهرا لم يجز له مس المصحف لقوله
لا يمسه الا المطهرون المسئلة الخامسة لا يجب تقديم الوضوء على الغسل وقال ابو ثور وداود يجب لنا ان قوله فاطهروا
امر بالتطهير حاصل بمجرد الاغتسال فلا يتوقف على الوضوء بدليل قوله اما انا فاحثي على رأسي ثلاث حثيات فاذا
انا قد طهرت المسئلة السادسة قال الشافعي المضمضة والاستنشاق غير واجبين في الوضوء وقال ابو حنيفة انهما
واجبان لنا قوله تعالى فاطهروا وهذا امر بان يطهروا انفسهم وتطهير النفس لا يحصل الا بتطهير جميع اجزاء النفس ترك
العمل به في الاجزاء الباطنة التي يتعذر تطهيرها وداخل الفم والانف يمكن تطهيرهما فوجب بقاؤهما تحت النص واما الخبر
فقوله بلوا الشعر وانقوا البشرة فان تحت كل شعرة جنابة فقوله بلوا الشعر يدخل فيه الفم لان فيه اشعار و
قوله وانقوا البشرة يدخل فيه جلدة داخل الفم المسئلة السابعة شعر المرأة ان كان مفتولا اشتد وكان بعضه ببعض
نظر فان كان ذلك يمنع عن وصول الماء الى الجلدة الراس وجب حله والا لم يجب وقال النخعي لا
يجب لنا ان قوله فاطهروا امر بايصال الماء الى جميع اجزاء البدن فان كان شد بعض الشعور بالبعض مانعا
منه وجب ازالة ذلك الشد لزوال ذلك المانع وان لم يكن مانعا منه لم يجب ازالته لان ما هو المقصود فلا حاجة
اليه المسئلة الثامنة قال الاكثرون لا ترتيب في الغسل وقال اسحق يجب البداية باعلى البدن قوله فاطهروا امر بالتطهير
المطلق وذلك حاصل بايصال الماء الى البدن فاذا حصل التطهير وجب ان يكون كافيا في الخروج عن العهدة المسئلة
وان كنتم مرضى او على سفر او جاء احد منكم من الغائط او لامستم النساء وفيه مسائل المسئلة الاولى يجوز للمريض ان يتيمم لقوله او جاء احد م
تعالى وان كنتم مرضى او على سفر الا انه يجوز ان يقال انه شرط فيه عدم الماء لانه لعدم الماء شرع التيمم فلا معنى لضمه الى
وانما يرجع قوله فلم تجدوا الى المسافر المسئلة الثانية المريض على ثلثة اقسام احدها ان يخاف الغرق والتلف
فهيهنا يجوز التيمم بالاتفاق الثاني ان لا يخاف الغرق ولا التلف فهيهنا قال الشافعي لا يجوز التيمم وقال مالك وداود
يجوز حجتهما ان قوله وان كنتم مرضى يتناول لجميع انواع المرض والثالث ان يخاف الزيادة في العلة وبطء البرء فهيهنا
يجوز التيمم على قول الشافعي وقال مالك وابو حنيفة والدليل عليه عموم قوله تعالى وان كنتم مرضى الرابع ان يخاف
بقاء شين على شيء من اعضائه قال في الجديد لا يتيمم وقال في القديم يتيمم وهو الاصح لانه هو المطابق للآية المسئلة
الثالثة اذا كان المرض المانع من استعمال الماء حاصلا في بعض جسده دون بعض فقال الشافعي انه يغسل ما لا جرح
عليه ويتيمم وقال ابو حنيفة ان كان اكثر البدن صحيحا غسل الصحيح دون التيمم وان كان اكثره جريحا يكفيه التيمم وحده

الشافعي الاخذ بالاحتياط وحجة ابي حنيفة ان الله جعل المرض احد اسباب التيمم والمرض اذا كان حاصلا في بعض اجزائه فهو مريض
وان كان واحد لا تخالا به المسئلة الرابعة اذا الصق على موضع التيمم لصوقا يمنع وصول الماء الى البشرة ولا يخاف من نزع ذلك
الرفع لتلفه قال الشافعي يلزم نزع اللصوق عند التيمم حتى يصل التراب اليه وقال الاكثرون لا يجب حجة الشافعي
الاحتياط وحجة الجمهور ان مثل هذا الحرج في التيمم على التحقيق واذا الحرج على ما قال تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج
والحاجة بنزع اللصوق حرج فوجب ان لا يلزم المسئلة الخامسة يجوز التيمم في السفر القصير وقال بعض الناس من اصحابنا لا يجوز
لنا ان قوله او على سفر مطلق وليس فيه تفصيل ان السفر هل هو طويل او قصير وللقائل ان يقول انا اذا قلنا السفر
طويل والقصير بان الرخصة تكون لفظ السفر مطلقا وجب ان يقول المرض الشديد والضعيف سيان للرخصة
ليكون لفظ المرض مطلقا ويدل ايضا على ان السفر القصير يبيح التيمم ما روي عن ابن عمر انه انصرف من جرفه فبلغ موضعا اشرفنا
على المدينة فدخل وقت العصر وطلب الماء للوضوء فلم يجد فجعل تيمم فقال له مولاه اتيمم وبيوت ينظر اليك حدان
المدينة فقال او اعيش حتى ابلغها وتيمم وصلى ودخل المدينة والشمس حية بيضاء وما اعاد الصلوة المسئلة السادسة
المسافر اذا كان معه ماء يخاف العطش جاز له ان يتيمم لقوله تعالى في آخر الآية ما جعل عليكم في الدين من حرج ولان فرض العنق
يسقط عنا اذا اضر بالعبد ليلا اذا لم يجد الماء الا بثمن كثير لم يجب عليه الوضوء اذا اضر بنفسه كما قلنا في المسئلة
السابعة اذا كان معه ماء وكان حيوان آخر عطشانا مشرفا على الهلاك يجوز له التيمم لان ذلك الماء واجب الصرف الى ذلك
الحيوان لان حق الحيوان مقدم على الصلوة الا ترى انه يجوز له قطع الصلوة عند اشراف صبي او اعمى على غرق او حرق
اذا كان كذلك الماء كالمعدوم فدخل تحت قوله فلم تجدوا ماء فتيمموا المسئلة الثامنة اذا لم يكن معه ماء ومع غيره
ماء ولكنه لا يعطيه الا بالثمن جاز له التيمم لان قوله ما جعل عليكم في الدين من حرج يدفع عنه ذلك الثمن لكنه يحتاج اليه
حاجة ضرورية فاما اذا كان معه الثمن ولم يكن به اليه حاجة ضرورية فهاهنا يجب شراء الماء المسئلة التاسعة اذا
وهب منه ذلك الماء هل يجوز له التيمم ولا يجب عليه قبول ذلك الماء لان المنة في قبول الهبة شاقة وانا العجب منهم انهم
لما جعلوا هذا القدر من الحرج سببا لجواز التيمم فلم لا يجعلوا خوف زيادة الالم في المرض سببا لجواز التيمم المسئلة
العاشرة اذا وهب منه الولد والد ما فهنا الاكثرون قالوا لا يجوز له التيمم لان المنة في هذه الاعادة قليلة وكان
مثل الانسان واجدا للماء من غير حرج فلم يجز له التيمم لان قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا دليلا على ان شرط الجواز
التيمم عدم وجدان الماء وقال عامة المسئلة الحادية عشر قوله او جاء احد منكم من الغائط كناية عن قضاء الحاجة واكثر
العلماء الحقوا به كل ما يخرج من السبيلين سواء كان معتادا او نادرا والدلالة الاحاديث عليه المسئلة الثانية عشر
قال الشافعي الاستنجاء واجب اما بالماء او بالاحجار وقال ابو حنيفة غير واجب حجة الشافعي قوله عليه السلام وليستنج بثلاثة احجار
وحجة ابي حنيفة انه تعالى قال او جاء احد منكم من الغائط او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا اوجب عند المجيء من الغائط

الوضوء والتيمم ولم يوجب غسل موضع الحدث وذلك يدل على انه غير واجب المسئلة الثالثة عشر لمس المرأة ينقض الوضوء عند
الشافعي ولا ينقضه عند ابي حنيفة وقد ذكرنا هذه المسئلة في سورة النساء المسئلة الرابعة عشر قوله او لمستم النساء
يدل على انتقاض وضوء الملموس بغيرها خوفه من الانثيل انما احد من الحيلين القابلين للحل قوله فلم تجدوا ماء فتيمموا
صعيدا طيبا وفيه مسائل وهي محصورة في نوعين احدهما الكلام في ان الماء الطهور ما هو والثاني بالماء المستحق المسئلة الاولى
ولا يكون لنا فيهما ها الاول قوله فاغسلوا وجوهكم والغسل عبارة عن ازالة المانع من العضو وقد اتى به فيخرج عن العهدة
الثاني انه قال فلم تجدوا ماء فتيمموا علق جواز التيمم بفقدان الماء وهاهنا لم يحصل فقدان الماء فوجب ان لا يجوز
التيمم المسئلة الثانية قال اصحابنا الماء اذا قصد تشميسه فلانه كره الوضوء به وقال ابو حنيفة واحمد لا يكره حجة اصحابنا
ما روي عن ابن عباس انه قال من اغتسل بماء مشمس فاصابه وضح فلا يلومن الا نفسه ومن اصحابنا من قال لا يكره
ذلك من جهة الشرع بل من جهة الطب حجة ابي حنيفة انه امر بالغسل في قوله فاغسلوا وجوهكم وهذا غسل فيكون
كافيا الثالثة اذا لم يجد الا الماء فلم يجز التيمم المسئلة الثالثة لا يكره الوضوء بما فضل من وضوء المشرك وكذا الاشياء الرشح بالماء
الذي يكون في اواني المشركين وقال احمد واسحق لا يجوز لنا انه امر بالغسل مطلقا وهذا ماء فلا تيمم وقد توضا عمر
من جرة نصرانية مشركة وتحفظ ... من ماء في جرة نصرانية المسئلة الرابعة يجوز الوضوء بماء البحر وقال عبد الله بن عمرو بن
العاص لا يجوز لنا انه امر بالغسل وقد اتى به ولان شرط جواز التيمم عدم الماء ومن وجد ماء البحر فقد وجد الماء المسئلة
الخامسة قال الشافعي لا يجوز الوضوء بماء التمر وقال ابو حنيفة يجوز ذلك في السفر حجة الشافعي قوله فلم تجدوا ماء فتيمموا
اوجب الشارع عند عدم الماء التيمم وعند الخصم يجوز له ترك التيمم بل يجب في ذلك بان يتوضأ بنبيذ التمر فكان ذلك
على خلاف الاية وان قيل العقد الخبر فالجواب ان ذلك ما ينبذ منه تمرات لازالة الملوحة والخبر ضعيف فكانت مكة
وسورة المائدة من آخر ما نزل من القرآن فنحمل هذا ناسخا لذلك او على المسئلة السادسة ذهب الاوزاعي والاصم الى انه
يجوز الوضوء والغسل بجميع المائعات الطاهرة وقال الاكثرون لا يجوز لنا ان عند عدم الماء اوجب الله التيمم وتجويز
الوضوء بسائر المائعات يبطل ذلك احتجا بان قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم امر مطلق بالغسل والغسل عبارة عن امرار المائع على
العضو بحيث يلاقيه الشعر فقياسنا ان يقبل الدبغ كما لها فاذا كان الغسل اسم القدر المشترك بين الغسل
بسائر المائعات كان قوله فاغسلوا اذنا في الوضوء بكل المائعات ثم انا قد بينا ان هذا مطلق والدليل الذي ذكرناه مقيد فحمل المطلق
على المقيد واجب المسئلة السابعة قال الشافعي الماء المتغير بالزعفران تغيرا فاحشا لا يجوز الوضوء به وقال ابو حنيفة يجوز
حجة الشافعي ان مثل هذا الماء لا يسمى على الاطلاق ماء بل يقال انه ماء الزعفران فلم يجب عليه التيمم حجة ابي حنيفة
اضافته الى الماء المتغير بالزعفران ما هي صفته بصفة معينة وكان اصل الماء مرجوحا بالاضافة فيكون
واجدا للماء فوجب ان لا يجوز التيمم بقوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا اجاب ان التيمم على عدم الماء وهذا القدر ماء فوجب ان

لا يجوز التيمم عند وجوده المسألة التاسعة قال مالك وداود الماء المستعمل في الوضوء بقي طاهرا طهورا وهو قول قديم للشافعي لانه لم يتغير طهورا ولكنه طاهر وهو قول محمد بن الحسن عن ابي حنيفة وفي اكثر الروايات انه نجس حجة مالك ان الله تعالى اوجب التيمم معلقا على عدم وجدان الماء وهو قد وجد الماء لانه لم يجد الماء المستعمل فوجب ان لا يجوز له التيمم واذا لم يجز له التيمم جاز له التوضي به لانا نقول الرقي وايضا قال تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا والطهور هو الذي يتكرر منه هذا الفعل كالضحوك والقبول والاكول والشروب والتكرار انما يحصل اذا كان المستعمل في الطهارة يجوز ان يستعمل مرة اخرى المسألة العاشرة قال مالك الماء اذا وقعت فيه نجاسة ولم يتغير الماء بتلك النجاسة بقي طاهرا وطهورا سواء كان قليلا او كثيرا وهو قول اكثر الصحابة والتابعين وقال الشافعي ان كان اقل من خمس قرب نجس حجة مالك ان الله تعالى جعل في هذه الاية عدم الماء شرطا لجواز التيمم في الباب ان يقول هذا المعنى وجد منه ورده الماء القليل مشغيل لا انه يقول العام بحجة قوية تحمل التخصيص وايضا قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم امر بمطلق الغسل ترك العمل به في سائر المايعات وفي الماء القليل الذي تغير بالنجاسة فيبقى حجة في الباقي قال مالك ثم بان التمسك بهذه الاية لقوله عم خلق الماء طهورا لا ينجسه الا ما غير طعمه ولا يعارض هذا بقوله اذا بلغ قلتين لم يحمل خبثا لان القران اولى من خبر الواحد والمنطوق اولى من المفهوم المسألة الحادية عشرة يجوز الوضوء بفضل الجنب قال احمد واسحق لا يجوز الوضوء بفضل ماء المراة اذا خلت به وهو قول الحسن وسعيد بن المسيب لنا قوله فلم تجدوا ماء فتيمموا وهو وجد هذا الماء فلم يجز له ذلك الوضوء لا لاجل العرق المسألة الثانية عشرة سؤر السباع طاهر ومطهر وكذا سؤر الحمار وقال ابو حنيفة نجس لنا انه واجد لهذا السؤر واجد للماء فلم يجز له التيمم وكان قوله فاغسلوا يتناول جميع انواع الماء على ان نعلم بتفريع هذين الوجهين المسألة الثالثة عشرة الماء اذا بلغ قلتين ووقعت فيه نجاسة غير متغير بقي طاهرا مطهرا عند الشافعي وقال ابو حنيفة نجس لنا انه واجد للماء فلا يجوز له التيمم لانه امر بالغسل وقد اتى به فيخرج عن العهدة المسألة الرابعة عشرة الماء الذي بلغت الاوراق فيه للناس تفاصيل ذكر في هذه الاية دالة على كونه طاهرا مطهرا ما لم يزل عليه اسم الماء المطلق وبالجملة هذه الاية دالة على انه كلما بقي اسم الماء المطلق كان طاهرا طهورا النوع الثاني من المسائل المستخرجة هذه الاية دالة على كونه طاهرا مطهرا ما لم يزل عليه اسم الماء المطلق وبالجملة هذه الاية دالة على انه كلما بقي اسم الماء المطلق كان طاهرا طهورا النوع الثاني من المسائل المستخرجة من هذه الاية المسائل المسألة الاولى قال الشافعي وابو حنيفة والاكثرون لا بد في التيمم من النية وقال زفر لا يجب لنا قوله فتيمموا والتيمم عبارة عن القصد فدل على انه لا بد من النية المسألة الثانية قال الشافعي وابو حنيفة يجب تيمم اليدين الى المرفقين وعن عطاء وابن عباس الى الرسغين وعن مالك الى الكعبين وعن الزهري الى الابط لنا ان اليد اسم لهذا العضو الى الابط وقوله فامسحوا بوجوهكم وايديكم يقتضي المسح الى الابطين ترك العمل به فيما فوق العضدين لانا نعلم ان

التيمم

التيمم بدل على العضو الوضوء وبناء على التخفيف بدليل ان الواجب تطهير اعضاء اربعة في الوضوء وهو في التيمم اثنان تطهير عضوين ويؤكد هذا بقوله في اية التيمم ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج فاذا كان العضدان غير معتبرين في الوضوء فبان لا يكونا معتبرين في التيمم اولى فاذا العضدان خرجا بالنص هذا الدليل بقي اليدان الى المرفقين فيه فتناولا انما ذكر تقييد التيمم في اليدين بالمرفقين لا يدل على الوضوء نفي من هذا التقييد في التيمم المسألة الخامسة يجب استيعاب العضوين في التيمم وعن الحسن بن زياد عن ابي حنيفة انه اذا تيمم الاكثر جاز لنا قوله فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه الوجه واليد اسم لجملة هذين العضوين وذلك لا يحصل الا بالاستيعاب والقائلون يقول قد ذكرتم في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم ان الباء يفيد التبعيض فكذا هاهنا المسألة السادسة قال الشافعي اذا وضع يده على الارض فلم تعلق بيده شيء من الغبار لم يجزه وهو قول ابي يوسف وقال ابو حنيفة ومالك يجزيه لنا قوله فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه وكلمة من يدل على المسح بشيء من ذلك التراب لا انه يقال فلان يمسح من الدهن او الماء وقد بالغنا في تفسير هذه الاية في سورة النساء المسألة السابعة لا يجوز التيمم الا بالتراب الخالص وهو قول ابي يوسف وقال ابو حنيفة يجوز بالتراب والرمل والجص والمدر والنورة والزرنيخ لما روي عن ابن عباس انه قال الصعيد هو التراب وايضا التيمم طهارة غير معقولة المعنى فوجب الاقتصار فيه على مورد النص والنص المفصل انما ورد في التراب قاله التراب طهور المسلم ولو لم يجد الماء عشر حجج وقال جعلت لي الارض مسجدا وترابها طهورا المسألة الثامنة لو وقف على مهب الرياح فسفت الرياح التراب عليه فامر يده او لم يمر ظاهر مذهب الشافعي انه لا يكفي وقال بعض المحققين يكفي لانه لما وصل الغبار الى اعضائه ثم امر الغبار على تلك الاعضاء فقد قصد الى استعمال الصعيد الطيب لاعضائه فكان كافيا المسألة التاسعة المذهب انه اذا فيه صح وقيل لا يصح لان قوله فتيمموا امر له بالفعل ولم يوجد المسألة العاشرة قال الشافعي لا يجوز التيمم الا بعد دخول وقت الصلاة وقال ابو حنيفة يجوز لنا قوله اذا قمتم الى الصلاة الى قوله فلم تجدوا ماء فتيمموا والقيام الى الصلاة انما يكون بعد دخول وقتها المسألة الحادية عشرة اذا ضرب يده على ثوب حتى انفصل عنه غبار قال ابو حنيفة يجوز له ان يتيمم وقال ابو يوسف لا يجزيه حجة ابي يوسف قوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا والغبار المنفصل من الثوب لا يقال انه صعيد طيب فوجب ان لا يجزي المسألة الثانية عشرة لا يجوز التيمم بالسبخ لقوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا والسبخ لا يكون طيبا المسألة الثالثة عشرة قال الشافعي المسافر اذا لم يجد الماء بعد ما لم يجز له التيمم الا بعد الطلب من اليمين واليسار وان كان هناك ما احتمل وقال ابو حنيفة اذا غلب على ظنه عدم الماء لم يجب طلبه لنا قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا جعل عدم وجدان الماء شرطا لجواز التيمم وعدم الوجدان مشروط بتقديم الطلب فدل هذا على انه لا بد من تقديم الطلب المسألة الرابعة عشرة لا يصح الطلب الا بعد دخول وقت الصلاة فان طلب قبله لزمه الطلب ثانيا بعد دخول الوقت الا ان يحصل عنده يقين ان الامر كما كان ولم يتغير لنا قوله تعالى اذا قمتم الى الصلاة الى قوله فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا فقوله اذا قمتم الى الصلاة الى قوله فلم تجدوا ماء

فتيمموا صعيدا فالاعتبار عن دخول الوقت فوجب ان يكون قوله فلم تجدوا عبارة عن عدم الوجدان بعد دخول الوقت
مشروط بحصول الطلب بعد دخول الوقت فعلمنا انه لا بد من الطلب بعد دخول الوقت المسئلة الخامسة عشر اطبقوا على
جواز التيمم بدلا عن الوضوء والتيمم بدلا عن الغسل فعن الجنب عن علي وابن عباس جوازه وهو قول اكثر الفقهاء وعن
عمر بن الخطاب وابن مسعود انه لا يجوز لنا ان قوله او لمستم النساء اما ان يكون مختصا بالجماع او يدخل فيه الجماع فوجب جواز
التيمم بدلا عن الغسل بقوله او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا المسئلة السادسة عشر قال
الشافعي لا يجوز ان يجمع بتيمم واحد بين صلوتي فرضين وقال ابو حنيفة يجوز اداء الفرائض به ما لم يحدث كما
في الوضوء وقال احمد يجمع بين الفوائت ولا يجمع بين صلوتي وقتين حجة الشافعي قوله اذا قمتم الى الصلوة
فاغسلوا الى قوله وان كنتم جنبا فاطهروا وان كنتم مرضى او على سفر او جاء احد منكم من الغائط او لمستم النساء
فلم تجدوا ماء فتيمموا وجه الاستدلال ان ظاهره يقتضي الامر بالوضوء عند كل صلوة ان وجد الماء وبالتيمم
ان فقد الماء ترك العمل به في الوضوء بفعل رسول الله صلعم فيبقى في التيمم على مقتضى الآية المسئلة السابعة عشر قال
الشافعي اذا لم يجد الماء في اول الوقت يتوقع وجدانه في اخر الوقت وقال ابو حنيفة لو اخر الصلوة الى اخر الوقت
حجة الشافعي اذا قمتم الى الصلوة ليس المراد منه القيام الى الصلوة بل المراد دخول وقت الصلوة وهذا يدل على انه
عند دخول الوقت اذا لم يجد الماء تيمم لما التيمم المسئلة الثامنة عشر اذا وجد الماء بعد التيمم وقبل الشروع في الصلوة
بطل تيممه لان هذا الشرط فوجب ان لا يجوز له الشروع في الصلوة بذلك التيمم التاسعة عشر اذا وقع في الصلوة ثم
وجد الماء لا يلزمه اعادة الصلوة وقال ابو حنيفة يلزم لنا قوله يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة فلم تجدوا
ماء فتيمموا اجاز له الشروع في الصلوة بالتيمم عند عدم وجدان الماء وتحصل ذلك فوجب ان يكون سببا للخروج
عن هذا التكليف لان الاتيان بالمأمور به سبب للاجزاء المسئلة العشرون لو وجد الماء في اثناء الصلوة لا يلزمه
الخروج منها وبه قال مالك واحمد خلافا لابي حنيفة والثوري وهو اختيار المزني وابن سريج لنا ان عدم وجدان الماء
يقتضي جواز الشروع في الصلوة بحكم التيمم على ما دلت الآية عليه فقد انعقدت صلوته صحيحة فاذا وجد الماء
في اثناء الصلوة فنقول لما لم يبطل صلوته لا يضره ودل على اشتغال الماء وما لم يقم دليل على استعمال الماء لم يبطل
فيتوقف كونه الاعادة على احد قولي الشافعي وهو قول احمد وابي يوسف والقول الثاني انه لا يلزمه وهو قول مالك
وابي حنيفة ومحمد حجة القول الثاني انه عاجز عن الماء لان عدم الماء انه سبب العجز عن استعمال الماء وكذلك نسيان
الماء سبب العجز فثبت انه عند النسيان عاجز فيدخل تحت قوله فلم تجدوا ماء فتيمموا وحجة القول الاول انه غير معذور
فيه فالنسيان المسئلة الثانية والعشرون اذا تيقن كون الماء في رحله وكذا استقصى في الطلب فلم يجده وتيمم وصلى
ثم وجده فالاكثرون على انه يجب الاعادة لان العذر ضعيف وقال قوم لا يجب الاعادة لانه لما استقصى في الطلب صار

عاجزا عن استعمال الماء فيدخل تحت قوله فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا والله اعلم المسئلة الثالثة والعشرون
لو صلى بالتيمم ثم وجد ماء في بئر بجنبه يمكنه استعمال ذلك الماء فان كان قد علمه اولا ثم نسيه فهو كناسي الماء في
رحله وان لم يكن عالما به فسقط فان كان عليها علامة ظاهرة لزم الاعادة وان لم يكن عليها علامة فلا اعادة لانه عاجز
عن استعمال الماء فيدخل تحت قوله فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فهذا جملة الكلام في المسائل الفقهية المستنبطة
من ظاهر الآية وهي مائة مسئلة وقد كتبنا اما في موضع ما كان متعلق سمي من الكتب الفقهية المعتبرة وكان القلب يشرف
بسبب استيلاء الكفار على بلاد المسلمين ونسأل الله ان يكشف عنهم وان يجعل كذا بالاسباب المحكم انه سبب الرجا
انه على القيام انا فقير مأمول واكرم مسئول قوله ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم وليتم نعمته
عليكم لعلكم تشكرون وفي الآية مسائل المسئلة الاولى دلت الآية على انه تعالى مريد وهذا متفق عليه بين الامة انما اختلفوا
في تفسير كونه مريدا قال الحسن النجار انه مريد بمعنى انه غير مغلوب ولا مكره وعلى هذا التقدير فكونه تعالى مريدا صفة
سلبية ومنهم من قال انه صفة ثبوتية ثم اختلفوا فقال بعضهم معنى كونه مريدا لافعال نفسه انه عالم بالداعي الى
ايجادها وكونه مريدا لافعال غيره انه عالم بالداعي الى الامر بها وهو قول الجاحظ وابي القاسم وابي الحسين البصري
المعتزلة ومنهم من قال كونه مريدا صفة زائدة على العلم وهو الذي سميناه بالداعي ثم منهم من قال انه مريد لذاته وهو
الرواية الثانية عن ابي الحسين النجار وقال الاخرون انه مريد بارادة ثم قال اصحابنا مريد بارادة قديمة وقالت المعتزلة
البصريون مريد بارادة محدثة في محل وقالت الكرامية مريد بارادة محدثة في ذاته بطل المسئلة الثانية قالت المعتزلة
دلت الآية على تكليف ما لا يطاق لا يوجد لانه تعالى اخبر انه ما جعل في الدين من حرج ومعلوم ان تكليف ما لا يطاق
اشد انواع الحرج قال اصحابنا لما اخبر الله تعالى عن هذا المعلوم محال الوقوع فقد لزمكم ما الزمتموه علينا المسئلة الثالثة
احلامات هذه الآية اصل كبير معتبر في الشرع وهو ان الاصل في المضار ان لا يكون مشروعا ويدل عليه هذه الآية
فانه تعالى قال ما يجعل عليكم من حرج ويدل عليه ايضا قوله يريد الله بكم اليسر ويدل عليه قوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار في
عليه ايضا ان دفع الضرر مستحسن في العقول فوجب ان يكون الامر كذلك في الشرع لقوله ما رآه المسلمون حسنا فهو
عند الله حسن واما بيان ان الاصل في المنافع الاباحة فوجوه احدها قوله خلق لكم ما في الارض جميعا وثانيها قوله
احل لكم الطيبات وقد بينا ان المراد من الطيبات المستلذات والاشياء التي ينتفع بها واذا ثبت هذان الاصلان
فنقول هذا قال نفاة القياس لا حاجة البتة الى القياس في الشرع لان كل حادثة تقع فحكمها في الفصل كتاب
تذكره واقى الكتاب والسنة فذلك هو المراد وان لم يكن كذلك فان كان من باب المنافع بالحرمة وان كان من باب المضار
فالحكم بالدلائل الدالة على الاباحة ليس لاحد ان يقدح في هذين الاصلين شيء من الاقيسة لان القياس المعارض لهذين
الاصلين يكون قياسا واقعا في مقابلة النص وانه مردود وكان باطلا المسئلة الرابعة قوله ولكن يريد ليطهركم اختلفوا

في تفسير هذه التطهير فقال جمهور اهل النظر من اصحاب ابي حنيفة ان عند خروج الحدث تنجس الاعضاء نجاسة حكمية
وهذا الكلام بعيد جدا ويدل عليه وجوه احدها قوله تعالى انما المشركون نجس كلمة انما للحصر وهذا يدل على ان المؤمن لا
ينجس حيا ولا ميتا فهذا الحديث مع تلك الآية كالنص الدال على بطلان ما قالوا الثاني ان اجمعت الامة على ان بدن
المسلم المحدث لو كان رطبا فاصابه ثوب لم ينجس ولو حمله انسان وصلى لم تفسد صلاته وذلك يدل على انه
لا نجاسة في اعضاء المحدث لو كان يوجب نجاسة الاعضاء ثم كان تطهير الاعضاء الاربعة يوجب تطهير موضع
الحدث السادس ان قوله ولكن يريد ليطهركم مذكور عقيب التيمم ومن المعلوم بالضرورة ان التيمم زيادة في التكدير
الوضاءة والنظافة وانه لا يزيل شيئا من النجاسات اصلا السابع ان المسح على الخفين قائم مقام غسل الرجلين في
معلوم ان هذا المسح لا يزيل شيئا البتة من الرجلين النجاسة الذي يدعونه ولو كان جملة الاجسام تشهد ببطلان
ذلك ولو كان من جملة الاعراض حال تعيب بهذه الوجوه الذي قوله هؤلاء الفقهاء بعيد جدا الوجه الثاني في تفسير هذه
الآية طهير ان يكون المراد منه طهارة القلب من صفة التمرد عن طاعة الله وذلك لان الكفر والمعاصي نجاسات للارواح
فان النجاسة انما كانت نجاسة لانها شيء يراد نفيه وازالته وتبعيده والكفر ايضا كذلك فيسمى طهارة وهذا التاويل قال تعالى
انما المشركون نجس فجعل شركهم نجاسة وقال انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا فجعل براءتهم
من المعاصي طهارة لهم وقال في حق عيسى اني متوفيك ورافعك الي ومطهرك من الذين كفروا فجعل خلاصه
عن طعنهم وعن تعرضهم له تطهيرا له واذا ثبت هذا فنقول انه تعالى لما امر العبد بايصال الماء الى هذه الاعضاء
المخصوصة وكانت هذه الاعضاء المخصوصة ظاهرة ولم يعرف العبد في هذه التكاليف فائدة معقولة فلما انقاد
لهذا التكليف كان ذلك الانقياد لمحض اظهار العبودية والانقياد للربوبية فكان هذا الانقياد قد ازال عن قلبه اثار التمرد
وكان ذلك طهارة فهذا هو الوجه الصحيح في تسمية هذه الاعمال طهارة ويتاكد هذا بالاخبار الكثيرة الواردة في
ان المؤمن اذا غسل وجهه خرجت خطاياه من وجهه وكذا القول في يديه وراسه ورجليه واعلم ان هذه القاعدة
التي قررناها اصل معتبر في مذهب الشافعي ويخرج كثير من المسائل الخلافية في ابواب الطهارة والله اعلم الثالث قوله
وليتم نعمته عليكم فيه وجهان احدهما ان الكلام يتعلق بما ذكر في اول السورة الى ههنا وذلك لانه تعالى انعم في
اول السورة باباحة الطيبات من المطاعم والمناكح ثم انه تعالى ذكر بعده كيفية فرض الوضوء فكانه قال لما ذكرت النعم
المذكورة اولا هي نعمة الدنيا وهذه النعمة المذكورة ههنا نعمة الدين الثاني ان المراد وليتم نعمته عليكم اي بالرخص في
التيمم والتخفيف في حال المرض والسفر استدلوا بذلك على انه تعالى التخفيف عنكم يوم القيمة بان يعفو عن ذنوبكم
ويتجاوز عن سيئاتكم ثم قال لعلكم تشكرون والكلام في لعل مذكور في قوله في سورة البقرة لعلكم تتقون
قوله واذكروا نعمة الله عليكم وميثاقه الذي واثقكم به اذ قلتم سمعنا واطعنا واتقوا الله ان الله عليم بذات

الصدور

الصدور اعلم انه تعالى لما ذكر هذه التكاليف اردفه بما يوجب عليهم القبول والانقياد وذلك من وجهين الاول كثرة
نعم الله عليهم وهو المراد من قوله واذكروا نعمة الله عليكم ومعلوم ان كثرة النعم توجب على المنعم عليه الاشتغال
بخدمة المنعم والانقياد لاوامره ونواهيه وفيه مسئلتان المسئلة الاولى انما قال اذكروا نعمة الله عليكم ولم يقل
نعم الله لانه ليس المقصود منه التامل في بعض لان هذا الجنس جنس لا يقدر غير الله عليه فان الذي يقدر على اعطاء
نعمة الحيوة والصحة والعقل والهداية والصون من الآفات والايصال الى جميع الخيرات في الدنيا والآخرة فجنس
نعمة الله لا يقدر غير الله عليه فقوله واذكروا نعمة الله عليكم المراد التامل في هذا النوع من حيث انه ممتاز عن نعمة
غيره وذلك الامتياز هو انه لا يقدر عليه غيره ومعلوم ان النعمة متى كانت على هذا الوجه كان وجوب الاشتغال
بشكرها اتم واكمل المسئلة الثانية قوله واذكروا نعمة الله مشعر بسبق النسيان وكيف يعقل نسيانها
مع انها متواترة متوالية علينا في جميع الساعات والاوقات الا ان الجواب عنه انها لكثرتها وتعاقبها صارت
كالامر المعتاد وصارت غاية ظهورها وكونها سببا لوقوعها في محل النسيان ولهذا المعنى قال المحققون انه
انما كان باطنا لكونه ظاهرا وهو المراد من قولهم سبحان من احتجب عن العقول لشدة ظهوره واختفى عنها بكمال نوره
السبب الثاني في تعزيز الاسباب التي توجب عليهم كونهم منقادين لتكاليف الله تعالى هو الميثاق الذي واثقهم به والمراد
والمعاهدة التي قد احكمت بالعقد على نفسه وهذه الآية مشابهة لقوله في اول السورة يا ايها الذين امنوا اوفوا
بالعقود ثم للمفسرين في تفسير هذا الميثاق وجوه الاول ان المراد هو المواثيق التي جرت بين رسول الله وبينهم في ان
ان يكونوا على السمع والطاعة في المحبوب والمكروه مثل مبايعته مع الانصار في اول الامر ومبايعته عامة المؤمنين تحت
الشجرة وغيرها وانما اضاف الميثاق الصادر عن الرسول الى نفسه كما قال ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله من يطع الرسول
فقد اطاع الله ثم انه تعالى اكد ذلك بان ذكرهم انهم التزموا ذلك وقبلوا تلك التكاليف وقالوا سمعنا واطعنا ثم
حذرهم من نقض تلك العهود والمواثيق فقال واتقوا الله ان الله عليم بذات الصدور اي لا تنقضوا تلك
العهود ولا تعزموا بقلوبكم على نقضها فانه ان خطر ذلك ببالكم فان الله عالم بذلك وكفى به مجازيا الثاني قال ابن عباس الميثاق الذي اخذه الله
على بني اسرائيل حيث قالوا امنا بالتورية وبكل ما فيها فكان من جملة ما في التورية البشارة بمقدم محمد الثالث قال مجاهد
والكلبي ومقاتل هو الميثاق الذي اخذه الله منهم حين اخرجهم من ظهر آدم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى
وضعف هذا القول لان بني آدم لا يذكرون هذا العهد والميثاق فكيف يؤمرون بحفظه قلنا لما اخبر الصادق كان ذلك حاصلا
حصل القطع بحصوله فحسن ايجاب الوفاء بذلك العهد الرابع قال السدي المراد بالميثاق الدلائل العقلية والشرعية
التي نصبها على التوحيد والشرائع وهو اختيار اكثر المتكلمين قوله يا ايها الذين امنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط
ولا يجرمنكم شنان قوم على ان لا تعدلوا هو اقرب للتقوى واتقوا الله ان الله خبير بما تعملون وعد الله الذين امنوا وعملوا

اعدلوا

الصالحات لهم مغفرة واجر عظيم والذين كفروا وكذبوا باياتنا اولئك اصحاب الجحيم قال وهذه الاية متصلة بما قبلها
والمراد حثهم على الانقياد لتكاليف الله واعلم ان التكاليف وان كثرت الا انها محصورة في نوعين التعظيم لامر
الله والشفقة على خلق الله فقوله كونوا قوامين اشارة الى النوع الاول وهو التعظيم لامر الله ومعنى القيام
لله هو ان يقوم لله بالحق في كل ما يلزمه القيام به من اظهار العبودية وتعظيم الربوبية وقوله شهداء بالقسط
اشارة الى النوع الثاني وهو الشفقة على خلق الله وفيه قولان الاول قال عطاء يقول لا تحاب في شهادتك
اهل ودك وقرابتك ولا تمنع شهادتك اعداءك واضدادك الثاني قال الزجاج المعنى تبينون عن دين الله
لان الشاهد يبين ما يشهد عليه ثم قال ولا يجرمنكم شنآن قوم على ان لا تعدلوا اي لا يحملنكم بغض قوم على
ان لا تعدلوا فيهم لكنه حذف للعلم وفي الاية قولان الاول انها عامة والمعنى لا يحملنكم بغض قوم على ان تجوروا
عليهم وتجاوزوا الحد فيهم بل اعدلوا فيهم وان اساؤوا اليكم واحسنوا اليهم وان بالغوا في ايحاشكم فهذا خطاب
عام ومعناه امر الله جميع الخلق بان لا يعاملوا احدا الا على سبيل العدل والانصاف وترك الميل والظلم والاعتساف
الثاني انها مختصة بالكفار فانها نزلت في قريش لما صدوا المسلمين عن المسجد الحرام فان قيل فعلى هذا القول كيف يعقل
ظلم المشركين مع ان المسلمين امروا بقتلهم وسبي ذراريهم واخذ اموالهم قلنا يمكن ظلمهم ايضا من وجوه كثيرة منها انهم اذا اظهروا
الاسلام لا يقبلونه ومنها قتل اولادهم الاطفال لاغتمام الاباء ومنها ايقاع المثلة بهم ومنها نقض عهودهم
والقول الاول اولى ثم قال تعالى اعدلوا هو اقرب للتقوى وفيه وجهان الاول هو اقرب الى الاتقاء من معاصي الله
الثاني هو اقرب الى الاتقاء من عذاب الله وفيه تنبيه عظيم على ان وجوب العدل مع الكفار الذين هم اعداء
الله تعالى اذا كان بهذه الصفة من القوة فما ظنك بوجوبه مع المؤمنين الذين هم اولياؤه واحباؤه ثم ذكر الكلام
الذي يكون وعدا مع المطيعين ووعيدا للمذنبين وهو قوله واتقوا الله ان الله خبير بما تعملون يعني انه عالم
بجميع المعلومات فلا يخفى عليه شيء من احوالكم ثم ذكر وعد المؤمنين فقال وعد الله الذين امنوا وعملوا الصالحات
لهم مغفرة واجر عظيم والمغفرة اسقاط السيئات كما قال تعالى فاولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات والاجر
العظيم ايصال الثواب وفي قوله لهم مغفرة واجر عظيم وجوه الاول انه قال اولا وعد الله الذين امنوا وعملوا الصالحات
وقال لهم مغفرة واجر عظيم والثالث يجري قوله وعد مجرى قال والتقدير قال الله الذين امنوا وعملوا الصالحات
لهم مغفرة واجر عظيم والرابع ان يكون وعد واقعا على جملة قوله لهم مغفرة واجر عظيم اي وعدهم بهذا المجموع فان
قيل اي فائدة في هذا الوعد مع انه لو اخبر بالمغفرة والاجر لكان ذلك اقوى قلنا بل الاخبار عن هذا الوعد اقوى
لانه اضاف هذا الوعد الى الله تعالى فقال وعد الله والاله هو الذي يكون قادرا على جميع المقدورات عالما
بجميع المعلومات غنيا عن كل الحاجات فهذا يمتنع الخلف في وعده لان دخول الخلف انما يكون اما للجهل حيث ينسى وعده او

للعجز

للعجز حيث لا يقدر على الوفاء به او للبخل او للحاجة فاما كان الاله هو الذي يكون منزها عن كل هذه
الوجوه كان دخول الخلف في وعده محالا فكان الاخبار عن هذا الوعد اكد واقوى من نفس الاخبار عن الموعود به وايضا فلان
الوعد يصل اليه قبل الموت فيفيده السرور عند سكرات الموت فيسهل بسببه تلك الشدائد وبعد الموت يسهل بسببه
البقاء في ظلمة القبر وعند الفزع عند مشاهدة تلك الاهوال ثم ذكر بعده الوعيد للكفار فقال والذين كفروا وكذبوا
باياتنا اولئك اصحاب الجحيم وهذه الاية نص قاطع في ان الخلود ليس الا للكفار لان قوله اولئك اصحاب الجحيم
يفيد الحصر والمصاحبة تقتضي الملازمة كما يقال اصحاب الصحراء اي الملازمون لها قوله يا ايها الذين امنوا اذكروا
نعمت الله عليكم اذ هم قوم ان يبسطوا اليكم ايديهم فكف ايديهم عنكم واتقوا الله وعلى الله فليتوكل المؤمنون اعلم
ان في الاية مسائل المسئلة الاولى في سبب نزول هذه الاية وجوه الاول ان المشركين ارادوا ايقاع البلاء
والنهب بالمسلمين والله تعالى كان يمنعهم عن مطلوبهم الى ان قوي الاسلام وعظمت شوكة المسلمين فقال تعالى اذكروا
نعمت الله عليكم اذ هم قوم وهم المشركون بان يبسطوا اليكم ايديهم بالقتل والنهب فكفهم بلطفه ورحمته
ايدي الكفار عنكم ايها المسلمون ومثل هذا الانعام العظيم يوجب عليكم ان يتقوا معاصيه ومخالفته ثم قال وعلى الله
فليتوكل المؤمنون اي كونوا مواظبين على طاعة الله ولا تخافوا احدا في اقامة طاعة الله الوجه الثاني ان هذه الاية
نزلت في واقعة خاصة ثم في تعيين تلك الواقعة وجوه الاول قال ابن عباس والكلبي ومقاتل ان النبي بعث سرية الى بني عامر فقتلوا ببئر معونة
الا ثلاثة نفر احدهم عمرو بن امية الضمري وانصرف هو واخر معه الى النبي عليه السلام ليخبره خبر القوم فلقيا رجلين من بني سليم
معهما امان من النبي فقتلاهما ولم يعلما ان معهما امانا فجاء قومهما يطلبون الدية فخرج ومعه ابو بكر وعمر
وعلي وعثمان حتى دخلوا على بني النضير وكانوا قد عاهدوا النبي عليه السلام على ترك القتال وعلى ان يعينوه في الديات فقال النبي
رجل من اصحابي اصاب رجلين معهما امان مني فلزمني ديتهما فاريد ان تعينوني فقالوا اجلس حتى نطعمك ونعطيك
فهموا بالفتك برسول الله صلى الله عليه وسلم واصحابه فنزل جبرئيل واخبره بذلك فقام رسول الله في الحال مع اصحابه وخرجوا فقال
اليهود ان قدورنا تغلي فاعلمهم الرسول انه قد نزل عليه الوحي بما عزموا عليه الثاني قال عطاء توامروا ان يطرحوا عليه حجرا
قيل بل القوا فمنعه جبرئيل عنهم الثالث ان الرسول نزل منزلا وتفرق الناس عن رسول الله ثم اقبل عليه رجل وقال
من يمنعك مني فقال الله ثلاثا فشام الاعرابي السيف فصاح رسول الله باصحابه فاخبرهم وابى ان يعاقبه على هذا
القول فالمراد من قوله اذكروا نعمت الله عليكم بذكر نعمة الله عليهم بدفع الشر والمكروه عنهم فانه لو حصل ذلك
لكان ذلك من اعظم المحن الرابع انه روي ان المسلمين قاموا الى صلاة الظهر بالجماعة وذلك بعسفان فلما صلوا ندم
الكفار وقالوا ليتنا اوقعنا بهم في اثناء صلاتهم فقيل لهم ان للمسلمين بعدها صلاة هي احب اليهم من ابائهم وامهاتهم
يعني صلاة العصر فهموا بان يوقعوا بهم اذا قاموا اليها فنزل جبرئيل بصلاة الخوف المسئلة الثانية يقال بسط اليه

مدها الى المبطوش به الا انه طال في قوله فلا ابسط الباع وطويل الباع بمعنى واحد بمعنى فكف ايديهم عنكم انه منعهما ان
يصل اليكم قوله ولقد اخذ الله ميثاق بني اسرائيل وبعثنا منهم اثني عشر نقيبا اعلم ان في الاية مسايل المسئلة
الاولى اعلم ان اتصال هذه الاية بما قبلها فيه وجوه الاول انه تعالى خاطب المؤمنين فيما تقدم وقال واذكروا
نعمة الله عليكم وميثاقه الذي واثقكم به اذ قلتم سمعنا واطعنا ذكر الان انه اخذ الميثاق من بني اسرائيل لكنهم
نقضوا وتركوا الوفاء به فلا تكونوا ايها المؤمنون مثل اولئك اليهود في هذا الخلق الذميم لئلا تصيروا
مثلهم فيما نزل بهم من اللعن والذلة والمسكنة والثاني انه لما ذكر قوله اذكروا نعمة الله عليكم ايديهم وذكروا في بعض الروايات
ان هذه الاية نزلت في اليهود وانهم ارادوا ايقاع الشر برسول الله فلما ذكر الله ذلك اتبعه بذكر فضائحهم
وبيان انهم ابدا كانوا مواظبين على نقض العهود والمواثيق وذلك ان الغرض من الايات المتقدمة ترغيب المكلفين في
قبول التكاليف وترك التمرد والعصيان فذكر تعالى انه كلف من كان قبل المسلمين كما كلفهم ليعلموا ان عادة الله في
التكاليف الام غير مخصوصة بهم بل هي عادة جارية مع جميع عباده المسئلة الثانية قال الزجاج النقيب فعيل من النقب
الواسع يقال فلان نقيب القوم لانه ينقب عن احوالهم كما ينقب عن الاسرار ومنه المناقب وهي الفضائل لانها لا تظهر الا
بالتنقيب عنها ونقبت الحائط اي بلغت في النقب الى اخره ومنه النقبة من الجرب لانه داء شديد الدخول وذلك انه يطلي البعير
بالهناء فيوجد طعم القطران في لحمه والنقبة السراويل بغير رجلين لانه قد بولغ في فتحها ونقبها ويقال كلب نقيب وهو ان ينقب
حنجرته لئلا يرتفع صوت نباحه وانما يفعل ذلك البخلاء من العرب لئلا يطرقهم ضيف اذا عرفت هذا فنقول النقيب
فعيل والفعيل يحتمل الفاعل والمفعول فان كان بمعنى الفاعل فهو الناقب عن احوال القوم المفتش عنها وقال ابو مسلم
النقيب ههنا فعيل بمعنى مفعول يعني اختارهم على علم بهم ونظيره انه يقال للمضروب ضريب وللمقتول قتيل قال الاصم هم المنظور اليهم
المسند اليهم امور القوم وتدبير مصالحهم المسئلة الثالثة ان بني اسرائيل كانوا اثني عشر سبطا فاختار الله من كل سبط
رجلا يكون نقيبا لهم وحاكما فيهم وقال مجاهد والكلبي والسدي ان النقباء بعثوا الى مدينة الجبارين الذين امر
موسى بالقتال معهم ليقفوا على احوالهم ويرجعوا بذلك الى نبيهم فلما ذهبوا اليهم راوا اجراما عظيمة وقوة وشوكة فهابوا
ورجعوا وحدثوا قومهم وقد نهاهم موسى ان يحدثوهم فنكثوا الميثاق الا كالب بن يوقنا من سبط يهوذا
ويوشع بن نون من سبط افراهم بن يوسف وهما اللذان قال الله تعالى وقال رجلان من الذين يخافون انعم الاية قوله
وقال الله اني معكم لئن اقمتم الصلوة واتيتم الزكوة وامنتم برسلي وعزرتموهم واقرضتم الله قرضا حسنا لاكفرن
عنكم سيئاتكم ولادخلنكم جنات تجري من تحتها الانهار فمن كفر بعد ذلك منكم فقد ضل سواء السبيل فبما نقضهم ميثاقهم
لعناهم وجعلنا قلوبهم قاسية يحرفون الكلم عن مواضعه ونسوا حظا مما ذكروا به ولا تزال تطلع على خائنة
منهم الا قليلا منهم فاعف عنهم واصفح ان الله يحب المحسنين وفيه مسايل المسئلة الاولى في الاية حذف والتقدير

وقال الله لهم اني معكم الا انه حذف ذلك لاتصال الكلام المسئلة الثانية قوله اني معكم خطاب لمن فيه الاول انه خطاب للنقباء اي
وقال الله للنقباء اني معكم والثاني انه خطاب لكل بني اسرائيل وكلاهما الا ان الاول اولى لان الضمير عايد الى اقرب المذكورات
فيهما النقباء المسئلة الثالثة ان الكلام تم عند قوله اني معكم والمعنى اني معكم بالعلم والقدرة فاسمع كلامكم وارى افعالكم واعلم
ضمائركم واقدر على ايصال الجزاء اليكم فقوله اني معكم مقدمة معتبرة جدا في الترغيب ثم لما وضع الله تعالى هذه المقدمة
الكلية ذكر بعدها جملة شرطية والشرط مركب من امور خمسة وهي قوله لئن اقمتم الصلوة واتيتم الزكوة وامنتم برسلي
وعزرتموهم واقرضتم الله قرضا حسنا والجزاء هو قوله لاكفرن عنكم سيئاتكم وذلك اشارة الى ازالة العقاب وقوله ولا
دخلنكم جنات تجري من تحتها الانهار وهو اشارة الى ايصال الثواب وفي الاية سؤالات السؤال الاول لم اخر الايمان
بالرسل عن اقامة الصلوة وايتاء الزكوة مع انه مقدم عليهما والجواب ان اليهود كانوا مقرين بانه لا بد في حصول النجاة
من اقامة الصلوة وايتاء الزكوة الا انهم كانوا مصرين على تكذيب بعض الرسل فذكر بعد اقامة الصلوة وايتاء الزكوة انه لا بد من
الايمان بجميع الرسل حتى يحصل المقصود والا لم يكن لاقامة الصلوة وايتاء الزكوة تاثير في حصول النجاة بدون الايمان بجميع
الرسل السؤال الثاني ما معنى التعزير والجواب قال الزجاج العزر في اللغة الرد وتاويل عزرت فلانا اي فعلت به ما يرده
عن القبيح ويزجره عنه ولهذا قال الاكثرون معنى قوله وعزرتموهم اي نصرتموهم لان من نصر انسانا فقد دفع عنه اعداءه ومنهم من قال
التعزير هو التوقير كما في قوله وتعزروه وتوقروه السؤال الثالث قوله واقرضتم الله قرضا حسنا داخل تحت ايتاء
الزكوة فما الفائدة في الاعادة الجواب المراد بايتاء الزكوة الواجبات وبهذا الاقراض الصدقات المندوبة وخصها
بالذكر تنبيها على شرفها وعلو مرتبتها قال الفراء ولو قال واقرضتم الله اقراضا حسنا لكان صوابا الا انه قد يقام الاسم
مقام المصدر ومثله قوله فتقبلها ربها بقبول حسن ولم يقل بتقبل وقوله وانبتها نباتا حسنا ولم يقل انباتا ثم قال
تعالى فمن كفر بعد ذلك منكم فقد ضل سواء السبيل اي اخطا الطريق المستقيم الذي هو الدين الذي شرعه الله لهم
فان قيل من كفر قبل ذلك فقد ضل سواء السبيل قلنا اجل ولكن الضلال بعده اظهر واعظم لان الكفر انما عظم قبحه
لعظم النعمة المكفورة فاذا زادت النعمة زاد قبح الكفر وبلغ النهاية القصوى ثم قال تعالى فبما نقضهم ميثاقهم لعناهم وفيه مسئلتان
المسئلة الاولى في نقضهم الميثاق وجوه الاول انهم كذبوا الرسل وقتلوا الانبياء الثاني انهم كتموا صفة محمد الثالث مجموع هذه
الامور المسئلة الثانية في تفسير اللعن وجوه الاول قال عطاء ابعدناهم من رحمتنا الثاني قال الحسن ومقاتل مسخناهم
خنازير وقردة الثالث قال ابن عباس ضربنا الجزية عليهم ثم قال تعالى وجعلنا قلوبهم قاسية يحرفون الكلم عن
مواضعه وفيه مسايل المسئلة الاولى قرا حمزة والكسائي قسية بتشديد الياء بغير الف وهي قراءة عبد الله والباقون بالالف
والتخفيف وفي تفسيرهما وجهان الاول ان يكون القسية بمعنى القاسية الا ان القسي ابلغ كما يقال قدير وقادر
وعليم وعالم وشهيد وشاهد فكما ان القدير ابلغ من القادر فكذلك القسي ابلغ من القاسي الثاني انهم ما خلصوا ايمانهم

درهم قسي على قدر شقي اي فاسد ردي وقال صاحب الكشاف وهو ايضا من القسوة لان الذهب والفضة الخالصين
فيهما لين والمغشوش فيه يبس وصلابة وقرئ قسية بكسر القاف للاتباع المسئلة الثانية قال اصحابنا وجعلنا قلوبهم
قاسية اي اخبرنا عنها بانها صارت قاسية كما يقال فلان فسقه وعدله ثم انه تعالى ذكر بعض ما هو من نتائج تلك
القسوة فقال يحرفون الكلم عن مواضعه وهذا التحريف يحتمل التأويل الباطل ويحتمل تغيير اللفظ وقد بينا فيما تقدم
ان الاول اولى لان الكتاب المنقول بالتواتر لا يتأتى فيه تغيير اللفظ ثم قال تعالى ونسوا حظا مما ذكروا به قال ابن عباس
تركوا نصيبا مما امروا به من الايمان بمحمد صلعم ثم قال تعالى ولا تزال تطلع على خائنة منهم وفي الخائنة وجهان الاول ان الخائنة
بمعنى الخيانة وهو كثير كالعافية وقال تعالى فاهلكوا بالطاغية اي بالطغيان وقال ليس لوقعتها كاذبة اي كذب
وقال لا تسمع فيها لاغية اي لغوا ويقول العرب سمعت راغية الابل وثاغية الشاء يعنون رغاءها وثغاءها قال الزجاج
ويقال عافاه الله عافية والثاني ان الخائنة صفة والمعنى تطلع على فرقة او نفس خائنة او على فعلة ذات خيانة
وقيل اراد الخائن والهاء للمبالغة كعلامة ونسابة قال صاحب الكشاف فتحمل على خيانة منهم ثم قال تعالى الا قليلا
منهم وهم الذين امنوا كعبد الله بن سلام واصحابه وقيل يحتمل ان يكون هذا القليل من الذين بقوا على الكفر لكنهم بقوا على
العهد ولم يخونوا فيه ثم قال فاعف عنهم واصفح وفيه قولان الاول انه منسوخ باية السيف وذلك لانه عفو وصفح عن الكفار
والثاني انه غير منسوخ وعلى هذا القول ففي الاية وجهان احدهما العفو فاعف عنهم ما داموا اهل ذمة ولا تؤاخذهم بما سلف منهم
الثاني انا اذا حملنا القليل على الكفار منهم الذين بقوا على العهد فسرنا هذه الاية بان المراد منها امر الله رسوله
بان يعفو عنهم ويصفح عنهم في صغائر زلاتهم ما داموا باقين على العهد وهو قول ابي مسلم ثم قال ان الله يحب المحسنين
وفيه وجهان قال ابن عباس اذا عفوت فانت محسن فاذا كنت محسنا فقد احبك الله والثاني ان المراد بهؤلاء المحسنين
هم المعنيون بقوله الا قليلا منهم وهم الذين ما نقضوا عهد الله والقول الاول اولى لان صرف قوله ان الله يحب
المحسنين على القول الاول الى الرسول لانه هو المامور في هذه الاية بالعفو والصفح وعلى القول الثاني الى غير الرسول
ولا شك ان الاول اولى. قوله ومن الذين قالوا انا نصارى اخذنا ميثاقهم فنسوا حظا مما ذكروا به فاغرينا بينهم
العداوة والبغضاء الى يوم القيمة وسوف ينبئهم الله بما كانوا يصنعون اعلم ان المراد ان سبيل النصارى مثل
سبيل اليهود في نقض المواثيق من عند الله وانما قال ومن الذين قالوا انا نصارى ولم يقل ومن النصارى وذلك لانهم
انما سموا انفسهم بهذا الاسم ادعاء لنصرة الله وهم الذين قالوا لعيسى نحن انصار الله وكان هذا الاسم في الحقيقة اسم
مدح فبين الله انهم يدعون هذه الصفة ولكنهم ليسوا موصوفين بها عند الله وقوله اخذنا ميثاقهم اي مكتوب
في الانجيل ان يؤمنوا بمحمد فنسوا حظا مما ذكروا به وذلك هو الايمان بمحمد وتنكير الحظ في الاية يدل على ان المراد
به حظ واحد وهو الذي ذكرناه من الايمان بمحمد وانما خص هذا الواحد بالذكر مع انهم

تركوا الكثير

تركوا الكثير مما امروا به لان هذا هو المعظم والمهم وقوله فاغرينا بينهم العداوة والبغضاء يقال اغرى فلان زيدا بعمرو اذا ولعه به
كان مولعا به ويقال لما التصق به الشيء الغراء وقوله بينهم فيه وجهان احدهما بين اليهود والنصارى والثاني بين فرق النصارى فان
بعضهم يكفر بعضا الى يوم القيمة ونظيره قوله او يلبسكم شيعا ويذيق بعضكم بأس بعض وقوله وسوف ينبئهم الله بما كانوا
يصنعون وعيد لهم. قوله يا اهل الكتاب قد جاءكم رسولنا يبين لكم كثيرا مما كنتم تخفون من الكتاب ويعفوا
عن كثير قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام ويخرجهم من الظلمات
الى النور باذنه ويهديهم الى صراط مستقيم اعلم انه تعالى لما حكى عن اليهود والنصارى انهم نقضوا العهد وتركوا ما امروا به
صحح الخبر به ووصف الرسول بامرين الاول انه يبين لهم كثيرا مما يخفون قال ابن عباس اخفوا صفة محمد واخفوا امر الرجم
ثم ان الرسول بين ذلك لهم وهذا معجز لانه عليه السلام لم يقرأ كتابا ولم يتعلم علما من احد فلما اخبرهم باسرارهم وما في كتابهم كان ذلك اخبارا
عن الغيب فيكون معجزا والوصف الثاني للرسول قوله ويعفوا عن كثير اي لا يظهر كثيرا مما يكتمونه وانما لا يظهره لانه لا حاجة
الى اظهاره في الدين والفائدة في ذلك انهم يعلمون كون الرسول عالما بكل ما يخفونه فيصير ذلك داعيا لهم الى
ترك الاخفاء لئلا يفتضحوا ثم قال تعالى قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين فيه اقوال الاول ان المراد بالنور محمد عليه
السلام وبالكتاب القرآن الثاني ان النور الاسلام والكتاب القرآن الثالث النور والكتاب هو القرآن وهذا ضعيف لان
العطف يوجب المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه وتسمية محمد والاسلام والقرآن بالنور ظاهر لان النور الظاهر هو الذي يتقوى
به البصر على ادراك الاشياء الظاهرة والنور الباطن ايضا هو الذي يتقوى به البصيرة على ادراك الحقائق والمعقولات
ثم قال يهدي به الله اي بالكتاب المبين من اتبع رضوانه من كان مطلوبه من طلب الدين اتباع الدين الذي يرتضيه الله فاما
من كان مطلوبه من دينه تقرير ما الفه ونشا عليه واخذه من اسلافه مع ترك النظر والاستدلال فمن كان كذلك فهو غير
متبع رضوان الله تعالى ثم قال سبل السلام اي طرق السلامة ثم قال ويخرجهم من الظلمات الى النور باذنه اي من ظلمات الكفر الى
نور الايمان وذلك لان الكفر يتحير فيه صاحبه كما يتحير في الظلام ويهتدي بالايمان الى طريق الجنة كالنور وقوله باذنه اي بتوفيقه
والباء متعلق بالاتباع اي اتبع رضوانه باذنه ولا يتعلق بالهداية ولا بالاخراج لانه لا معنى له فدل ذلك على انه لا يتبع رضوان
الله الا من اراد الله منه ذلك وقوله ويهديهم الى صراط مستقيم وهو الدين الحق لان الحق واحد لذاته متفق من جميع جهاته
واما الباطل ففيه كثرة وكلها معوجة. قوله لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح ابن مريم قل فمن يملك من الله شيئا
ان اراد ان يهلك المسيح ابن مريم وامه ومن في الارض جميعا ولله ملك السموات والارض وما بينهما يخلق ما يشاء
والله على كل شيء قدير اعلم ان في الاية سؤالا وهو ان احدا من النصارى لا يقول ان الله هو المسيح ابن مريم فكيف حكى الله
ذلك عنهم مع انهم لا يقولون ذلك والجواب ان كثيرا من الحلولية يقولون ان الله قد يحل في بدن انسان معين او في روحه
واذا كان كذلك فلا يبعد ان يقال ان قوما من النصارى ذهبوا الى هذا القول بل هذا اقرب مما يذهب اليه النصارى

لا انهم يقولون ان اقنوم الكلمة اتحدت بعيسى فاقنوم الكلمة اما ان يكون ذاتا او صفة فان كانت ذاتا فذات الله تعالى قد حلت في عيسى واتحدت
بعيسى فيكون عيسى هو الاله على هذا القول وان قلنا ان الاقنوم عبارة عن الصفة فانتقال الصفة من ذات الى ذات اخرى غير معقول ثم
بتقدير انتقال اقنوم العلم عن ذات الله تعالى الى عيسى يلزم خلو ذات الله عن العلم ومن لم يكن عالما لم يكن الها فحينئذ يكون الاله هو عيسى على قولهم فثبت ان النصارى
وان كانوا لا يصرحون بهذا القول الا ان حاصل مذهبهم ليس الا ذلك ثم انه سبحانه احتج على فساد هذا المذهب بقوله قل فمن يملك من الله
شيئا ان اراد ان يهلك المسيح ابن مريم وامه ومن في الارض جميعا وهذه جملة شرطية قدم فيها الجزاء على الشرط والتقدير
ان اراد ان يهلك المسيح ابن مريم وامه ومن في الارض جميعا فمن الذي يقدر على ان يدفعه عن مراده ومقدوره وقوله فمن
يملك من الله شيئا اي فمن الذي يقدر على دفع شيء من افعال الله ومنع شيء من مراده وقوله ومن في الارض
جميعا يعني ان عيسى مشاكل لمن في الارض في الصورة والخلقة والجسمية والتركيب وتغير الصفات والاحوال فلما سلمتم
كونه تعالى خالقا للكل ومدبرا للكل وجب ان يكون ايضا خالقا لعيسى ثم قال ولله ملك السموات والارض وما بينهما بعد ذكر
السموات والارض ولم يقل بينهن لانه ذهب بذلك مذهب الصنفين والنوعين ثم قال يخلق ما يشاء والله على كل شيء
قدير وفيه وجهان الاول يعني يخلق ما يشاء فتارة يخلق الانسان من الذكر والانثى كما هو معتاد وتارة لا من الاب
والام كما في حق ادم وتارة من الام لا من الاب كما في حق عيسى والثاني يخلق ما يشاء يعني ان عيسى اذا قدر صورة الطير من الطين فالله
يخلق فيه اللحمية والحياة والقدرة معجزة لعيسى وتارة يحيي الموتى ويبرئ الاكمه والابرص معجزة له ولا اعتراض على الله في
شيء من افعاله قوله تعالى وقالت اليهود والنصارى نحن ابناء الله واحباؤه قل فلم يعذبكم بذنوبكم بل انتم بشر ممن خلق يغفر
لمن يشاء ويعذب من يشاء ولله ملك السموات والارض وما بينهما واليه المصير فيه سؤال وهو ان اليهود لا يقولون
ذلك البتة فكيف يجوز نقل هذا عنهم واما النصارى فانهم يقولون في حق انفسهم فكيف يجوز هذا النقل عنهم اجاب
المفسرون عنه من وجوه الاول هذا من باب حذف المضاف والتقدير نحن ابناء رسول الله فيضاف الى الله ما هو
في الحقيقة مضاف الى رسول الله ونظيره قوله ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله الثاني ان لفظ الابن كما يطلق
على ابن الصلب فقد يطلق ايضا على من يتخذ ابنا بمعنى تخصيصه بمزيد الشفقة والمحبة فالقوم لما ادعوا ان عناية الله
تعالى بهم اشد واكمل من عنايته بكل من سواهم لاجرم عبر الله عن دعواهم كمال عناية الله بهم بانهم ادعوا انهم ابناء الله
الثالث ان اليهود زعموا ان عزيرا ابن الله والنصارى زعموا ان المسيح ابن الله ثم زعموا ان عزيرا والمسيح كانا منهم صار
ذلك كانهم قالوا نحن ابناء الله الا ترى ان اقارب الملك اذا فاخروا انسانا اخر فقد يقولون نحن ملوك الدنيا ونحن
سلاطين العالم وغرضهم منه كونهم مختصين بذلك الشخص الذي هو الملك والسلطان فكذا ههنا الرابع
قال ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم دعا جماعة من اليهود الى دين الاسلام وخوفهم بعقاب الله فقالوا كيف تخوفنا بعقاب الله ونحن
ابناء الله واحباؤه فهذه الرواية انما وقعت عن تلك الطائفة واما النصارى فانهم يتلون في الانجيل الذي لهم ان المسيح

قال لهم

قال لهم اذهب الى ابي وابيكم وبالجملة فالكلام ان اليهود والنصارى كانوا يرون لانفسهم فضلا على سائر الخلق بسبب اسلافهم الافاضل من الانبياء
حتى انتهوا في تعظيم انفسهم الى ان قالوا نحن ابناء الله واحباؤه ثم الاشكال عليه ان يقال انهم ان ادعوا ان الله يعذبهم في الدنيا او يعذبهم
انه سيعذبهم في الاخرة فان كان موضع الالزام عذاب الدنيا فهذا لا ينافي ادعاءهم كونهم احباء الله لان محمدا عليه السلام كان يدعي انه
من احباء الله ثم انه ما خلا من محن الدنيا انظر الى وقعة احد والى قتل الحسن وان كان موضع الالزام هو انه تعالى
سيعذبهم في الاخرة فالقوم ينكرون ذلك ومجرد اخبار محمد عليه السلام لا يكفي في هذا الباب اذ لو كان كافيا كان مجرد اخباره بانهم كذبوا
في ادعاء انهم احباء الله كافيا وح يصير هذا الاستدلال ضائعا والجواب من وجوه الاول ان موضع الالزام هو عذاب الدنيا
والمعارضة بيوم احد غير لازمة لانا نقول لو كانوا احباء الله وابناءه لما عذبهم الله في الدنيا ومحمد ادعى انه من احباء الله ولم يدع انه
من ابناء الله فزال السؤال والثاني ان موضع الالزام هو عذاب اليهود والنصارى كانوا معترفين بعذاب الاخرة كما اخبر
تعالى عنهم ان اليهود قالوا لن تمسنا النار الا اياما معدودة والثالث المراد بقوله فلم يعذبكم لم مسخكم فالعذاب بالحقيقة
اليهود الذين كانوا قبل اليهود المخاطبين بهذا الخطاب في زمان الرسول الا انهم كانوا اولئك المتقدمين حيث هذه
الاضافة وهذا الجواب ابدل الاول وبعيد وحاصله حتى يكون الاشكال به قويا بسبب ثم قال تعالى بل انتم بشر ممن خلق يغفر لمن
يشاء ويعذب من يشاء يعني انه ليس لاحد عليه حق يوجب عليه ان يغفر له ولا لاحد حق يمنعه من ان يعذبه بل الملك
لله يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد واعلم ان نبيا ان مراد الله تعالى من قوله نحن ابناء الله كلام ذكر عليهم وكما انه
بهم ولا امر فيه هنا فذهب المعتزلة الى ان كل من اطاع الله واحترز عن الكبائر فانه يجب على الله عقلا ايصال الرحمة والنعمة اليه
ابد الاباد ولو قطع منه بعد الوقت فالاخرة عليه لحظة واحدة لبطل الجنة ويخرج عن صفة الحكمة وهذا اعظم من قول
اليهود والنصارى نحن ابناء الله واحباؤه فكما ان قوله يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء ابطال القول اليهود فبان يكون ابطال
القول المعتزلة كان اولى واكمل ثم قال ولله ملك السموات والارض وما بينهما يعني كان له ملكه فكذا له قدرته فكيف يستحق
البشر الضعيف عليه حقا واجبا وكيف يملك عليه الانسان الجاهل بعبادته الناقصة ومعرفته القليلة عليه دينا لا سيما كل كلمة
تخرج من افواههم ان يقولون الا كذبا ثم قال واليه المصير اي يرد امر الخلق في الاخرة الا انه لا يملك النفع والضر هناك الا هو كما قال
والامر يومئذ لله والله اعلم قوله يا اهل الكتاب قد جاءكم رسولنا يبين لكم على فترة من الرسل ان تقولوا ما جاءنا من بشير
ولا نذير فقد جاءكم بشير ونذير والله على كل شيء قدير فيه مسائل المسئلة الاولى في قوله يبين لكم وجهان الاول ان يقدر
المبين وعلى هذا التقدير يكون وجهان احدهما ان يكون ذلك المبين هو الدين والشرائع وانما حسن حذفه لان كل احد يعلم
ان الرسول انما ارسل لبيان الشرائع وثانيهما ان يكون التقدير يبين لكم ما كنتم تخفون وانما حسن حذفه لتقدم ذكره والوجه
الثاني ان لا يقدر المبين ويكون المعنى يبذل لكم البيان ومحل في المفعول كلا ان على هذا التقدير تعين المسئلة الثانية
قوله على فترة من الرسل قال ابن عباس يريد على انقطاع من الانبياء يقال فتر الشيء يفتر فتورا اذا سكنت حدته وصار اقل مما كان عليه

وحينئذ المدة التي من الانبياء الفتور الدواعي في العمل بتلك الشرايع وامارات قوله تعالى يقول جاءكم على فترة من الرسل قبل
كان بين عيسى ومحمد صلى الله عليه وسلم ستماية سنة والاكثر ومن بين عيسى وموسى اربعة من الانبيا ثلاثة من بني اسرائيل وواحد من العرب وهو خالد
بن سنان العبسي المسئلة الثالثة الفائدة في بعثة محمد عليه السلام عند فترة من الرسل هي ان التحريف والتغيير قد تطرق الى الشرايع المتقدمة لتقادم
عهدها وطول زمانها وبسبب ذلك اختلط الحق بالباطل والصدق بالكذب وصار ذلك عذرا ظاهرا في اعراض الخلق عن العبادات
لهم ان يقولوا يا الهنا عرفنا انه لا بد من عبادتك ولكنا ما عرفنا انا كيف نعبدك فبعث في هذا الوقت محمد عليه السلام ازالة لهذا العذر عذر
ان يقولوا ما جاءنا من بشير ولا نذير ثم قال تعالى فقد جاءكم بشير ونذير والمعنى ان حصول الفترة توجب احتياج الخلق الى بعثة الرسل
والله تعالى قادر على كل شيء فكان قادرا على بعثه ولما كان الخلق محتاجين الى البعثة والرحيم الكريم قادر على البعثة وجب في كرمه
ورحمته ان يبعث الرسل اليهم فالمراد من قوله والله على كل شيء قدير الاشارة الى الدلالة التي قررناها قوله واذ قال موسى
لقومه يا قوم اذكروا نعمة الله عليكم اذ جعل فيكم انبياء وجعلكم ملوكا واتيكم ما لم يؤت احدا من العالمين يا قوم ادخلوا الارض
المقدسة التي كتب الله لكم ولا ترتدوا على ادباركم فتنقلبوا خاسرين قالوا يا موسى ان فيها قوما جبارين وانا لن ندخلها
حتى يخرجوا منها فان يخرجوا منها فانا داخلون قال رجلان من الذين يخافون انعم الله عليهما ادخلوا عليهم الباب فاذا دخلتموه فانكم غالبون
وعلى الله فتوكلوا ان كنتم مؤمنين قالوا يا موسى انا لن ندخلها ابدا ما داموا فيها فاذهب انت وربك فقاتلا انا ههنا قاعدون
قال رب اني لا املك الا نفسي واخي فافرق بيننا وبين القوم الفاسقين قال فانها محرمة عليهم اربعين سنة يتيهون
في الارض فلا تاس على القوم الفاسقين اعلم ان وجه الاتصال هو ان الواو في واذ قال موسى لقومه واو عطف
وهو متصل بقوله ولقد اخذ الله ميثاق بني اسرائيل كانه قيل اخذ عليهم الميثاق وذكرهم موسى نعم الله وامرهم
بمحاربة الجبارين وفي الاية مسائل المسئلة الاولى انه تعالى من عليهم بامور ثلثة اولها قوله اذ جعل فيكم انبياء
لانه لم يبعث في امة ما بعث من بني اسرائيل من الانبياء فمنهم السبعون الذين اختارهم موسى من قومه فانطلقوا
معه الى الجبل وايضا كانوا من اولاد يعقوب بن اسحق بن ابراهيم وهؤلاء الثلثة بالاتفاق كانوا من اكابر الانبيا
واولاد يعقوب ايضا كانوا على قول الاكثرين انبيا والله تعالى اعلم موسى انه لا يبعث الانبيا الا من ولد يعقوب ومن
ولد اسماعيل فهذا الشرف حصل بمن مضى من الانبياء وبالذين كانوا حاضرين مع موسى وبالذين اخبر الله بمجيئهم
من ولد يعقوب واسماعيل بعد ذلك ولا شك انه شرف عظيم وثانيها قوله وجعلكم ملوكا وفيه وجوه احدها قال السدي
يعني وجعلكم احرارا تملكون بعد ما كنتم في ايدي القبط بمنزلة اهل الجزية فينا ولا يغلبكم على انفسكم غالب وثانيها
ان كل من كان رسولا ونبيا كان ملكا لانه يملك امر امته ويملك التصرف فيهم وكان نافذ الحكم فكان ملكا ولهذا قال
تعالى فقد اتينا آل ابراهيم الكتاب والحكمة واتيناهم ملكا عظيما وثالثها انه كان في اسلافهم واخلافهم ملوك وعظماء
وقد يقال فيمن حصل فيهم ملوك انتم ملوك على سبيل الاستعارة ورابعها من كان مستقلا بامر نفسه ومعيشته ولم يكن محتاجا

الى

الى احد فهو ملك قال الزجاج الملك من لا يدخل عليه احد الا باذنه وقال الضحاك كانت منازلهم واسعة وفيها مياه جارية وكان لهم
اموال كثيرة وخدم يقومون بهم ومن كان كذلك كان ملكا والنوع الثالث من النعم ذكرها الله في هذه الاية واتيكم ما لم يؤت
احدا من العالمين وذلك لان الله تعالى خصهم بانواع عظيمة من الاكرام احدها انه تعالى فلق البحر لهم وثانيها انه اهلك عدوهم واورثهم
اموالهم وثالثها انه انزل عليهم المن والسلوى ورابعها انه لم يجتمع الملك والنبوة كما اجتمعا لهم وخامسها انهم في تلك الايام
كانوا هم العلما بالله وهم احباب الله وانصار دينه واعلم ان موسى لما ذكرهم هذه النعم وشرحها لهم امرهم بعد ذلك بمجاهدة
العدو ثم قال يا قوم ادخلوا الارض المقدسة التي كتب الله لكم ولا ترتدوا على ادباركم فتنقلبوا خاسرين وفي الاية
مسائل المسئلة الاولى روي ان ابراهيم لما صعد جبل لبنان قال الله انظر فما ادركه بصرك فهو مقدس وهو ميراث
لذريتك وقيل لما خرج موسى من مصر وعدهم الله اسكانهم ارض الشام وكان بنو اسرائيل يسمون ارض الشام ارض المواعيد
ثم بعث موسى اثني عشر نقيبا من الامنا يتجسسون لهم عن احوال تلك الاراضي فلما دخلوا تلك البلاد راوا اجساما عظيمة
قال المفسرون لما بعث موسى النقباء لاجل التجسس رآهم واحد من اولئك الجبابرة فاخذهم وجعلهم في كمه مع
فاكهة كان حملها من بستانه واتى بهم الملك فنثرهم بين يديه وقال متعجبا للملك هؤلاء يريدون قتالنا فقال الملك ارجعوا
الى صاحبكم واخبروه بما شاهدتم ثم انصرف اولئك النقباء الى موسى واخبروه بالواقعة فامرهم ان يكتموا ما شاهدوه فلم
يقبلوا قوله الا رجلان منهم وهما يوشع بن نون وكالب بن يوفنا فانهما سهلا الامر وقالا هي بلاد طيبة كثيرة النعم
والاقوام وان كانت اجسامهم عظيمة الا ان قلوبهم ضعيفة واما العشرة الباقية فقد اوقعوا الجبن في قلوب الناس
واظهروا الامتناع من قبول قوله وقالوا لموسى لن ندخلها ابدا ما داموا فيها فاذهب انت وربك فقاتلا انا ههنا قاعدون فدعا
عليهم موسى فعاقبهم الله بان ابقاهم في التيه اربعين سنة وقالوا كانت مدة غيبة النقباء للتجسس اربعين يوما
فعوقبوا بالتيه اربعين سنة ومات اولئك العصاة في التيه واهلك النقباء العشرة في التيه بعقوبات
غليظة ومن الناس من قال ان موسى وهارون ماتا في التيه ومنهم من قال ان موسى بقي وخرج معه يوشع
بن نون وكالب وقاتلوا الجبارين وغلبوهم ودخلوا تلك البلاد فهذه هي القصة والله اعلم بكيفية الامور المسئلة
الثانية الارض المقدسة هي الارض المطهرة طهرت من الشرك من الافات لما قال موسى ادخلوا الارض المقدسة
وما كانت مقرا للانبياء ويمكن ان يجاب بانها كانت كذلك قبلها المسئلة الرابعة اختلفوا في تلك الارض
فقال عكرمة والسدي وابن زيد هي اريحا وقال الكلبي دمشق وفلسطين وبعض الاردن وقيل الطور المسئلة
الخامسة في قوله كتب الله لكم وجوه احدها كتب الله لكم في اللوح المحفوظ انها لكم وثانيها وهبها الله لكم
ثالثها امركم بدخولها فان قيل لم قال كتب الله لكم ثم قال فانها محرمة عليهم والجواب قال ابن عباس كانت هبة ثم حرمها عليهم
لشوم تمردهم وعصيانهم وقيل اللفظ وان كان عاما لكن المراد هو الخصوص فصار كانه مكتوب لبعضهم وحرام على

بعضهم بقيل ان الوعد بقوله كتب الله لكم مشروط بقيد الطاعة فلما لم يوجد الشرط لا جرم ما يوجد المشروط وقيل انها
محرمة عليهم اربعين سنة فلما مضى الاربعون حصل ما كتب المسئلة السادسة قوله كتب الله لكم فائدة تعظيمه وعلى
ان القوم وان كانوا جبارين الا ان الله تعالى لما وعد هؤلاء الضعفاء بان تلك الارض لهم فان كانوا مؤمنين مقرين
بصدق موسى علموا قطعا ان الله ينصرهم عليهم ويسلطهم فلا بد وان يقدموا على قتالهم من غير جبن وخوف وهلع فهذا
هو الفائدة من هذه الكلمة ثم قال ولا ترتدوا على ادباركم فتنقلبوا خاسرين وفيه وجهان الاول لا ترجعوا عن الدين الصحيح الى
الشك في نبوة موسى وذلك لانه عليه السلام لما اخبر ان الله جعل تلك الارض لهم كان هذا وعدا بان الله ينصرهم عليهم
ولو لم يقطعوا بهذه النصرة صاروا شاكين في صدق موسى فيصيروا كافرين بالالهية والنبوة الوجه الثاني المراد لا ترجعوا
عن الارض التي امرتم بدخولها الى الارض التي خرجتم عنها يروى ان القوم كانوا قد عزموا على الرجوع الى مصر وقوله فتنقلبوا
خاسرين فيه وجوه احدها خاسرين في الاخرة فانه يفوتكم الثواب ويلحقكم العقاب وثانيها ترجعون الى الذل وثالثها تموتون في
التيه ولا تصلون الى شيء من مطالب الدنيا ومنافع الاخرة ثم اخبر تعالى عنهم انهم قالوا يا موسى ان فيها قوما
جبارين وفي تفسير الجبار وجهان الاول الجبار فعال من جبره على الامر بمعنى اجبره عليه وهو العاتي الذي يجبر الناس
على ما يريد وهذا هو اختيار الفراء والزجاج قال الفراء لم اسمع فعالا من افعل الا في حرفين وهما جبار من اجبر ودراك من ادرك
والثاني انه ماخوذ من قولهم نخلة جبارة اذا كانت طويلة مرتفعة لا تصل الايدي اليها ويقال رجل جبار اذا كان
طويلا عظيما قويا تشبيها بالجبار من النخل والقوم كانوا في غاية القوة وعظم الاجسام بحيث كانت ايدي قوم موسى ما كانت
تصل اليهم فسموهم جبارين بهذا المعنى ثم قالوا وانا لن ندخلها حتى يخرجوا منها فان يخرجوا منها فانا داخلون قالوا هذا القول على سبيل الاستبعاد
كقوله تعالى ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط ثم قال تعالى قال رجلان من الذين يخافون انعم الله عليهما
ادخلوا عليهم الباب فاذا دخلتموه فانكم غالبون وعلى الله فتوكلوا ان كنتم مؤمنين وفيه مسائل المسئلة الاولى
ان الرجلان هما يوشع وكالب كانا من الذين يخافون الله وانعم الله عليهما بالهداية والثقة بقول الله والاعتماد
على نصر الله قال القفال ويجوز ان يكون التقدير قال رجلان من الذين يخافهم بنو اسرائيل وهم الجبارون وهما رجلان
منهم انعم الله عليهما بالايمان فامنا وقالا هذا القول تقوية لقوم موسى وتشجيعا لهم على قتالهم وقراءة من قرا يخافون بالضم
شاهدة لهذا الوجه المسئلة الثانية في قوله انعم الله عليهما وجهان الاول انه صفة لقوله رجلان والثاني انه اعتراض
وقع في البين يؤكد ما هو المقصود من الكلام المسئلة الثالثة في قوله ادخلوا عليهم الباب مبالغة
في الوعد بالنصر والظفر كانه قال متى دخلتم باب بلدهم انهزموا ولا يبقى منهم نافخ نار فلا تخافوهم المسئلة
الرابعة انما جزم هذان الرجلان في قولهما فاذا دخلتموه فانكم غالبون لانهما كانا جازمين بنبوة موسى فلما اخبرهم انه تعالى قال ادخلوا
الارض المقدسة التي كتب الله لكم لا جرم قطعا بان النصرة لهم والغلبة حاصلة في جانبهم ولذلك ختموا كلامهم بقوله

وعلى الله

وعلى الله فتوكلوا ان كنتم مؤمنين يعني لما وعدكم الله النصر فلا ينبغي ان تصيروا خائفين من شدة قوتهم وعظم اجسامهم
بل توكلوا على الله في حصول هذا النصر لكم ان كنتم مقرين بوجود الاله القادر مؤمنين بصحة نبوة موسى ثم قال تعالى قالوا يا موسى
انا لن ندخلها ابدا ما داموا فيها فاذهب انت وربك فقاتلا انا ههنا قاعدون وفي قولهم اذهب انت وربك وجوه الاول
لعل القوم كانوا مجسمة وكانوا يجوزون الذهاب والمجيء على الله الثاني يحتمل ان لا يكون المراد حقيقة الذهاب بل هو
كما يقال كلمته فذهب يجيبني يعني يريد ان يجيبني كانهم قالوا اردتما قتالهم والثالث التقدير اذهب انت وربك معين
لك بزعمك فاضمر خبر الابتداء فان قيل اذا اضمر الخبر فكيف يجعل قوله فقاتلا خبرا ايضا قلنا لا يمتنع خبر بعد خبر الرابع المراد بقوله وربك
اخوه هارون وسموه ربا لانه كان اكبر من موسى قال المفسرون قولهم اذهب انت وربك ان قالوه على وجه الذهاب من مكان الى مكان
فهو كفر وان قالوه على وجه التمرد عن الطاعة فهو فسق ولقد فسقوا بهذا الكلام بدليل قوله تعالى في هذه القصة فلا تاس على
القوم الفاسقين والمقصود من هذه القصة شرح خلاف هؤلاء اليهود وشدة بغضهم وغلوهم في المنازعة مع انبياء
الله منذ كانوا ثم انه تعالى حكى عن موسى انه لما سمع منهم هذا الكلام قال رب اني لا املك الا نفسي واخي ذكر الزجاج في اعراب
قوله واخي وجهين الرفع والنصب اما الرفع فمن وجهين احدهما ان يكون نسقا على موضع اني والمعنى انا لا املك الا نفسي واخي
كذلك ومثله قوله ان الله بريء من المشركين ورسوله والثاني ان يكون عطفا على الضمير في املك وهو انا والمعنى لا املك انا واخي
الا انفسنا واما النصب فمن وجهين احدهما ان يكون نسقا على الياء والتقدير اني واخي لا نملك الا انفسنا والثاني ان يكون
اخي معطوفا على نفسي فيكون المعنى لا املك الا نفسي ولا املك الا اخي لان اخاه اذا كان مطيعا له فهو مالك طاعته فان قيل
لم قال لا املك الا نفسي واخي وكان معه الرجلان المذكوران قلنا كانه لم يثق بهما كل الوثوق لما راى من اطباق الاكثرين
على التمرد وايضا لعله انما قال ذلك تقليلا لمن يوافقه وايضا يجوز ان يكون المراد بالاخ من يواخيه في الدين وعلى هذا التقدير
فكانا داخلين في قوله واخي ثم قال فافرق بيننا وبين القوم الفاسقين يعني فافصل بيننا وبينهم بان تحكم لنا بما نستحق
وتحكم عليهم بما يستحقون وهو في معنى الدعاء عليهم ويحتمل ان يكون المراد خلصنا من صحبتهم وهو كقوله ونجني من القوم
الظالمين ثم قال تعالى فانها محرمة عليهم اربعين سنة يتيهون في الارض فلا تاس على القوم الفاسقين وفيه مسائل
المسئلة الاولى قوله فانها اي الارض المقدسة محرمة عليهم اربعين سنة ثم فتح الله تلك الارض لهم من غير محاربة هكذا ذكره
الربيع بن انس والقول الثاني منصوبة بقوله يتيهون في تلك الحالة اربعين سنة واما الحرمة فبقيت عليهم وماتوا ثم
اولادهم دخلوا تلك القرية المسئلة الثانية يحتمل ان يكون موسى لما دعا على القوم ربنا افرق بيننا وبين
القوم الفاسقين لم يقصد بدعائه هذا الجنس من العذاب فلما اخبر الله بالتيه علم انه بسبب دعائه فحزن
اشتد عليه فقال تعالى فلا تاس على القوم الفاسقين قال مقاتل ان موسى لما دعا عليهم اخبره الله بحال التيه ثم
ان موسى اخبر قومه بذلك فقالوا له لم دعوت علينا وندم موسى على ما عمل فاوحى الله اليه لا تاس على القوم الفاسقين

وجاز ان يكون خطابا لمحمد صلى الله عليه وسلم اي لا تحزن على قوم لم يزل شانهم المعاصي ومخالفة الرسل المسئلة الثالثة اختلف الناس في
ان موسى وهارون هل بقيا في التيه ام لا فقال قوم ما كانا في التيه قالوا ويدل عليه وجوه الاول انه عليه السلام دعا
ان يفرق بينه وبين اولئك الفاسقين ودعوات الانبياء مجابة وهذا يدل على انه ما كان معهم في ذلك الموضع
والثاني ان ذلك التيه كان عذابا والانبياء لا يعذبون والثالث ان القوم انما عذبوا بسبب انهم تمردوا وموسى
وهرون ما كانا كذلك فكيف يجوز ان يكونا مع اولئك الفاسقين في ذلك العذاب وقال الاخرون انهما كانا مع القوم
في ذلك التيه الا انه تعالى سهل عليهما ذلك العذاب كما سهل النار على ابراهيم فجعلها بردا وسلاما ثم
القائلون بهذا القول اختلفوا فقيل انهما ماتا في التيه ام خرجا منه فقال قوم ان هارون مات في التيه
ثم مات موسى بعده بسنة وبقي يوشع بن نون وكان ابن اخت موسى ووصيه بعد موته وهو الذي فتح الارض
المقدسة وقيل انه ملك الشام بعد ذلك وقال الاخرون بل بقي موسى بعد ذلك وخرج من التيه وحارب
الجبارين وقهرهم واخذ الارض المقدسة والله اعلم المسئلة الرابعة قوله فانها محرمة عليهم الاكثرون على انه
تحريم منع فانهم ما تمكنوا في تلك المفازة في الشدة والبلية عقابا لهم على سوء صنيعهم المسئلة الخامسة اختلفوا في
لبثهم قال الربيع مقدار ستة فراسخ وقيل تسعة فراسخ في ثلثين فرسخا وقيل ستة فراسخ في اثنى عشر وقيل كانوا ستمائة الف فارس
فان قيل كيف يعقل بقاء هذا الجمع العظيم في هذا القدر الصغير من المفازة اربعين سنة بحيث لا يتفق لاحد منهم ان
يجد طريقا الى الخروج عنها ولو انهم وضعوا اعينهم على حركة الشمس او الكواكب لخرجوا منها ولو كانوا في البحر العظيم فكيف
في المفازة الصغيرة قلنا فيه وجهان الاول ان انخراق العادات في زمان الانبياء غير بعيد اذ لو فتحنا باب الاستبعاد
لزم الطعن في جميع المعجزات وانه باطل الثاني اذا فسرنا ذلك التحريم بتحريم التعبد فقد زال السؤال لاحتمال ان
الله تعالى حرم عليهم الرجوع الى اوطانهم بل امرهم بالمكث في تلك المفازة اربعين سنة مع المشقة والمحنة
جزاء لهم على سوء صنيعهم وعلى هذا التقدير فقد زال الاشكال المسئلة السادسة فقال الا انه بقيت تلك
التيه اجمعها والتيه الارض التي لا يهتدى فيها قال الحسن كانوا يصبحون حيث يمسون ويمسون حيث يصبحون وكانوا
في تلك المفازة على سبيل الاستدارة وهذا مشكل فانهم اذا وضعوا اعينهم على مطلع الشمس ثم لم ينقطعوا ولم يرجعوا فانه
لا بد ان يخرجوا من المفازة بل الاولى ان يحمل الكلام على تحريم التعبد على ما قررنا قوله واتل عليهم نبا ابني ادم بالحق اذ
قربا قربانا فتقبل من احدهما ولم يتقبل من الاخر قال لاقتلنك قال انما يتقبل الله من المتقين لئن بسطت الي يدك لتقتلني
ما انا بباسط يدي اليك لاقتلك اني اخاف الله رب العالمين اني اريد ان تبوء باثمي واثمك فتكون من اصحاب النار و
ذلك جزاء الظالمين فطوعت له نفسه قتل اخيه فقتله فاصبح من الخاسرين فبعث الله غرابا يبحث في الارض ليريه كيف
يواري سوءة اخيه قال يا ويلتا اعجزت ان اكون مثل هذا الغراب فاواري سوءة اخي فاصبح من النادمين من اجل

ذلك

ذلك كتبنا على بني اسرائيل انه من قتل نفسا بغير نفس او فساد في الارض فكانما قتل الناس جميعا ومن احياها فكانما احيا
الناس جميعا ولقد جاءتهم رسلنا بالبينات ثم ان كثيرا منهم بعد ذلك في الارض لمسرفون في الاية مسائل المسئلة الاولى في تعلق
هذه الاية بما قبلها وجوه الاول ان الله تعالى قال فيما تقدم قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذكروا نعمت الله عليكم اذ هم قوم
ان يبسطوا اليكم ايديهم فكف ايديهم عنكم فذكر الله تعالى ان الاعداء يريدون ايقاع البلاء والمحنة بهم لكنه تعالى يحفظهم بفضله و
يمنع اعداءهم من ايصال الشر اليهم ثم انه تعالى لاجل التسلية وتخفيف هذه الاحوال على القلب ذكر قصصا كثيرة في ان كل
من خصه الله بالنعم العظيمة في الدين والدنيا فان الناس ينازعونه حسدا وبغيا فذكر اولا قصة النقباء الاثني عشر واخذ
الله الميثاق منهم ثم ان اليهود نقضوا ذلك الميثاق حتى وقعوا في اللعن والقساوة وذكر بعده شدة اصرار النصارى
على كفرهم وقولهم بالتثليث بعد ظهور الدلائل القاطعة لهم على فساد ما هم عليه وما ذلك الا لحسدهم لمحمد فيما اتاه الله من الدين
الحق ثم ذكر بعده قصة موسى في محاربة الجبارين واصرار قومه على التمرد والعصيان ثم ذكر بعده قصة ابني ادم وان احدهما
قتل الاخر حسدا له على ان الله تقبل قربانه وكل هذه القصص دالة على ان كل ذي نعمة محسود فلما كانت نعم الله على محمد اعظم
النعم لا جرم لم يبعد اتفاق الاعداء على استخراج انواع المكر والكيد في حقه فكان ذكر هذه القصص تسلية من الله
تعالى لرسوله لما هم قوم من اليهود بان يمكروا به وان يوقعوا به افة ومحنة والثاني ان هذا متعلق بقوله يا اهل
الكتاب قد جاءكم رسولنا يبين لكم كثيرا مما كنتم تخفون من الكتاب وهذه القصة وكيفية ايجاب القصاص عليها
من اسرار التورية والثالث ان هذه القصة متعلقة بما قبلها وهي قصة محاربة الجبارين اي فذكر لليهود حديث ابني
ادم ليعلموا ان سبيل اسلافهم في الندامة والحسرة الحاصلة بسبب اقدامهم على المعصية كان مثل سبيل ابني ادم في اقدام احدهما
على الاخر والرابع قيل هو متصل بقوله حكاية عن اليهود والنصارى نحن ابناء الله واحباؤه اي لا ينفعهم كونهم من اولاد الانبياء
مع كفرهم كما لم ينفع ولد ادم عند معصيته كونه ابنا لنبي معظم والخامس لما كفر اهل الكتاب بمحمد حسدا اخبرهم الله
بخبر ابني ادم وان الحسد اوقعه في سوء الخاتمة والمقصود منه التحذير عن الحسد المسئلة الثانية قوله تعالى واتل عليهم
يحتمل واتل على الناس والثاني واتل على اهل الكتاب وفي قوله ابني ادم قولان الاول انهما ابنا ادم من صلبه وهما هابيل و
قابيل وفي سبب وقوع المنازعة بينهما قولان احدهما ان هابيل كان صاحب غنم وقابيل صاحب زرع فقرب كل واحد منهما قربانا
فطلب هابيل احسن شاة كانت معه وجعلها قربانا وطلب قابيل شر حنطة كانت معه فجعلها قربانا ثم تقرب كل واحد بقربانه
الى الله فنزلت نار من السماء فاحتملت قربان هابيل ولم تحمل قربان قابيل فعلم قابيل ان الله قبل قربان اخيه ولم يقبل قربانه فحسده
وقصد قتله وثانيهما ما روي ان ادم كان يولد له في كل بطن غلام وجارية وكان يزوج البنت من بطن الغلام من بطن اخر
فولد له قابيل وتوامته وكانت توامة قابيل احسن الناس وجها فاراد ادم ان يزوجها من هابيل فابى قابيل ذلك وقال
انا احق بها وهي احسن وليس هذا من الله وانما هو رايك فقال لهم ادم قربا قربانا فايكما قبل قربانه زوجتها منه فقبل الله قربان هابيل

ما ان الله على قربانهما نارا فاراد قابيل حسد اخيه القول الثاني وهو قول الحسن والضحاك ان ابني آدم اللذين
قربا قربانا ابنا آدم وانما كانا رجلين من بني اسرائيل قالا والدليل عليه قوله في آخر القصة من اجل ذلك كتبنا على بني
اسرائيل انه من قتل نفسا فكانما قتل الناس اذ من الظاهر ان صدور هذا الذنب من احد ابني آدم لا يصلح لان يكون سببا لايجاب
القصاص على بني اسرائيل فاما على قتل هذه المعصية امكن جعل ذلك سببا لايجاب القصاص عليهم زجرا لهم عن المعاودة
الى مثل هذا الذنب ومما يدل على ذلك ايضا ان المقصود من هذه القصة بيان اصرار اليهود ابدا من قديم الدهر على
التمرد حتى بلغ بهم شدة الحسد الى ان احدهما لما قبل الله قربانه حسده الآخر واقدم على قتله ولا شك انه رتبة عظيمة في الحسد
فانه لما شاهد ان قربان صاحبه مقبول عند الله فذلك مما يدعو الى حسن الاعتقاد فيه والمبالغة في تعظيمه فلما اقدم على
قتله مع هذه الحالة دل ذلك على انه كان قد بلغ في الحسد الى اقصى الغايات واذا كان المراد من ذكر هذه القصة بيان
ان الحسد داء قديم من بني اسرائيل صح ان يقال هذان الرجلان كانا من بني اسرائيل واعلم ان القول الاول هو الذي
اختاره اكثر اصحاب الاخبار وفي الآية ايضا ما يدل عليه لانه لانه يدل على ان القاتل جهل ما يصنع بالمقتول حتى
تعلم ذلك من الغراب ولو كان من بني اسرائيل لما خفي عليه هذا الامر المسألة الثالثة قوله بالحق فيه وجوه الاول
بالحق اي تلاوة ملتبسة بالحق والصحة من عند الله تعالى الثاني تلاوة ملتبسة بالصدق موافقة لما في التوراة والانجيل
الثالث بالحق اي بالغرض الصحيح وهو تقبيح الحسد لان المشركين واهل الكتاب كانوا يحسدون رسول الله ويبغون عليه
الرابع بالحق اي ليعتبروا به لا ليحملوه على اللعب والباطل مثل كثير من الاقاصيص التي لا فائدة فيها وانما هي لهو من الحديث
وهذا يدل على ان المقصود بالذكر من القصص في القرآن العبرة لا مجرد الحكاية ونظيره قوله تعالى لقد كان في قصصهم عبرة
لاولي الالباب ثم قال تعالى اذ قربا قربانا وفيه مسائل المسألة الاولى اذ نصب بماذا فيه قولان الاول انه نصب بالنبأ
اي قصتهم ونبأهم في ذلك الوقت الثاني يجوز ان يكون بدلا من النبأ اي واتل عليهم النبأ نبأ ذلك الوقت على تقدير حذف
المضاف المسألة الثانية القربان اسم لما يتقرب به الى الله تعالى من ذبيحة او صدقة ومعنى الكلام في القرآن في سورة آل
عمران المسألة الثالثة تقدير الكلام وهو قوله اذ قربا قربانا اذ قرب كل واحد منهما قربانا الا انه جمعهما في الفعل
وافرد الاسم لانه يستدل بفعلهما على ان لكل واحد قربانا وقيل ان القربان مصدر كالرجحان والعدوان والكفران
والمصدر لا يثنى ولا يجمع ثم قال تعالى فتقبل من احدهما ولم يتقبل من الآخر وفيه مسائل المسألة الاولى قيل كانت
علامة القبول ان تاكله النار وهو قول اكثر المفسرين وقال مجاهد علامة الرد ان تاكله النار والاول اولى
لاتفاق الاكثرين عليه وقيل ما كان في ذلك الوقت فقير يدفع اليه ما يتقرب به الى الله فكانت النار تنزل من السماء
فتاكله المسألة الثانية انما صار احد القربانين مقبولا والآخر مردودا لان حصول التقوى شرط في قبول الاعمال قال تعالى
ههنا حكاية عن المحق انما يتقبل الله من المتقين وقال فيما امرنا به من القربان بالبدن لن ينال الله لحومها ولا دماؤها

ولكن

ولكن يناله التقوى منكم فالصلاة الذي ينال الحضرة التقوى ليس الا التقوى والتقوى من صفات القلوب وقال عليه السلام
التقوى ههنا واشار الى القلب وحقيقة التقوى امور احدها ان يكون على خوف ووجل من تقصير نفسه في تلك الطاعة
فيتقي باقصى ما يقدر عليه من جهات التقصير وثانيها ان يكون في نهاية الاتقاء من ان يأتي بتلك الطاعة لغرض سوى طلب
مرضاة الله وثالثها ان يتقي ان يكون لغير الله فيه شركة وما اصعب رعاية هذه الشرائط فعلى هذه القصة ان احدهما جعل
قربانه اردى ما كان معه وقيل انه اضمر انه لا يبالي سواء قبل او لم يقبل ولا يزوج اخته من هابيل وقيل
كان ابليس من اهل التقوى والطاعة فلذلك لم يتقبل قربانه ثم حكى ان قابيل قال له لاقتلنك فقال هابيل انما يتقبل
الله من المتقين وقيل كان ابليس من اهل التقوى والطاعة فلذلك لم يتقبل قربانه وفي الكلام حذف والتقدير كان
هابيل قال لم تقتلني قال لان قربانك صار مقبولا فقال هابيل وما ذنبي انما يتقبل الله من المتقين وقيل هذا من
كلام الله لنبيه اعتراضا بين القصة كانه تعالى بين لمحمد انه انما لم يتقبل قربانه لانه لم يكن متقيا ثم حكى تعالى عن
المظلوم انه قال لئن بسطت الي يدك لتقتلني ما انا بباسط يدي اليك لاقتلك اني اخاف الله رب العالمين وفي
الآية سؤالات الاول وهو انه لم لم يدفع القاتل عن نفسه مع ان الدفع عن النفس واجب وهب انه ليس بواجب فلا
اقل من انه ليس بحرام فلم قال اني اخاف الله رب العالمين والجواب من وجوه الاول انه يحتمل ان يقال لاح للمقتول بامارات
غلبت على الظن انه يريد قتله فذكر له هذا الكلام على سبيل الوعظ والنصيحة يعني انا لا اجوز من نفسي ان ابدأك
بالقتل الظلم العدوان وانما لا افعله خوفا من الله وانما ذكر هذا الكلام قبل اقدام القاتل على قتله وكان غرضه منه تقبيح
القتل العمد في قلبه ولهذا روي ان قابيل صبر حتى نام هابيل فضرب راسه بحجر فقتله والوجه الثاني في الجواب ان
المذكور في الآية هو قوله ما انا بباسط يدي اليك لاقتلك يعني لا ابسط يدي اليك لغرض الدفع وقال اهل العلم الدافع
عن نفسه يجب عليه ان يدفع بالايسر فالايسر وليس له ان يقصد الدفع ثم انه لم يندفع الا بالقتل جاز له ذلك الثالث قال بعضهم المقصود
بالقتل دار ان يسلم جاز له ذلك وقال اي فعل عثمان رضي الله عنه ان النبي عليه السلام قال لمحمد بن مسلمة الق كمك على وجهك وكن عبد الله
المقتول ولا تكن عبد الله القاتل الرابع وجوب الدفع عن النفس امر يجوز ان يختلف باختلاف الشرائع فقال مجاهد ان
الدفع عن النفس ما كان مباحا في ذلك الوقت المسألة الثانية جاء الشرط بلفظ الفعل والجزاء بلفظ اسم الفاعل
وهو قوله لئن بسطت ما انا بباسط والجواب ليفيد انه لا يفعل ما يكتسب به هذا الوصف الشنيع ولذلك اكد بالباء المؤكدة
للنفي ثم قال اني اريد ان تبوء باثمي واثمك فتكون من اصحاب النار وذلك جزاء الظالمين وفيه سؤالات السؤال الاول
كيف يعقل ان يبوء القاتل باثم المقتول مع انه تعالى قال ولا تزر وازرة وزر اخرى والجواب من وجهين الاول قال
ابن عباس وابن مسعود والحسن وقتادة معناه تحمل اثم قتلي واثمك الذي من اجله لم يتقبل قربانك السؤال الثاني كما
لا يجوز للانسان ان يريد من نفسه ان يعصي الله فكذلك لا يجوز ان يريد من غيره ان يعصي الله فلم قال اني اريد

ان تبوء باثمي واثمك والجواب من وجهين الاول قد ذكرنا ان هذا الكلام انما دار بينهما عند ما غلب على ظن المقتول انه يريد قتله وكان
ذلك قبل اقدام القاتل على ايقاع القتل به فكانه لما وعظه ونصحه قال له فان كنت لا ترجع عن هذه الكبيرة بسبب هذه النصيحة
فلا بد وان تترصد لقتلي في وقت اكون غافلا عنك عاجزا عن دفعك فلا يمكنني ان ادفعك عن قتلي الا اذا قتلتك ابتداء بمجرد الظن
والحسبان وهذا مني كبيرة ومعصية واذا دار الامر بين ان يكون فاعل هذه المعصية انا وبين ان يكون انت فانا احب
ان تحصل هذه الكبيرة لك لا لي ومن المعلوم ان ارادة صدور الذنب من الغير في هذه الحالة وعلى هذا الشرط لا يكون حراما
بل هو عين الطاعة ومحض الاخلاص والجواب الثاني ان المراد اني اريد ان تبوء بعقوبة قتلي ولا شك انه يجوز للمظلوم ان يريد من الله عقاب
ظالمه والثالث روي ان الظالم اذا لم يوجد يوم القيمة ما يرضي خصمه اخذ من سيئات المظلوم وحمل على الظالم فعلى هذا
لا يبعد ان يقال اني اريد ان تبوء باثمي في انه يحمل عليك يوم القيمة اذا لم تجد ما يرضيني وباثمك في قتلك اياي وهذا يصلح
جوابا عن السؤال الاول والله اعلم ثم قال تعالى فطوعت له نفسه قتل اخيه قال المفسرون سهلت له نفسه
قتل اخيه وقيل شجعته وتحقيق الكلام ان الانسان اذا تصور من القتل العمد العدوان كونه من اعظم الكبائر
فهذا الاعتقاد يصير صارفا له عن فعله فيكون هذا الفعل كالشيء العاصي عنه الذي لا يطيعه بوجه البتة فاذا اوردت
النفس انواع وساوسها صار هذا الفعل سهلا عليه فكانت النفس بوساوسها العجيبة جعلت هذا الفعل كالمطيع له بعد ان
كان كالعاصي المتمرد عليه فهذا هو المراد بقوله فطوعت له نفسه قتل اخيه قالت المعتزلة لو كان خالق الكل
هو الله لكان ذلك التطويع مضافا الى الله لا الى النفس وجوابه انه لما اسندت الافعال الى الدواعي وكان فاعل تلك
الدواعي هو الله كان فاعل الافعال كلها هو الله ثم قال تعالى فقتله قيل لم يدر قابيل كيف يقتل هابيل فتمثل له ابليس
واخذ طيرا وضرب راسه بحجر فتعلم قابيل منه ثم انه وجد هابيل نائما يوما فضرب راسه بحجرة فمات وعن النبي صلى الله عليه وسلم
لا تقتل نفس ظلما الا كان على ابن ادم الاول كفل من دمها وذلك انه اول من سن القتل ثم قال فاصبح من الخاسرين قال ابن عباس خسر دنياه
واخرته اما الدنيا فانه اسخط والديه وبقي مذموما الى يوم القيمة واما الاخرة فهو العذاب العظيم روي ان قابيل لما قتل اخاه
هرب الى عدن من ارض اليمن فاتاه ابليس وقال انما اكلت النار قربان هابيل لانه كان يخدم النيران ويعبدها فان عبدت انت النار
ايضا حصل مقصودك فبنى بيت نار وهو اول من عبد النار وروي ان هابيل قتل وهو ابن عشرين سنة وكان قتله عند
عقبة حراء وقيل بالبصرة في موضع المسجد الاعظم وروي انه لما قتله اسود جسده وكان ابيض فسأله ادم عليه السلام
عن اخيه فقال ما كنت عليه وكيلا فقال بل قتلته ولذلك اسود جسدك ومكث ادم مائة سنة لم يضحك قط قال
صاحب الكشاف وروي انه رثاه بشعر وهو كذب بحت وما الشعر الا منحول ملحون والانبياء معصومون من
الشعر وصدق صاحب الكشاف فيما قال فان ذلك الشعر في غاية الركاكة لا يليق الا بالحمقى والمعلمين فكيف ينسب
الى من جعل الله علمه حجة على الملائكة ثم قال تعالى فبعث الله غرابا يبحث في الارض ليريه كيف يواري سوأة اخيه

فيه مسائل

فيه مسائل المسألة الاولى قيل لما قتله تركه بالعراء لا يدري ما يصنع به ثم خاف عليه السباع فحمله في جراب على ظهره سنة حتى تغير وعكفت عليه
الطيور فيه وجوه الاول بعث الله غرابين فاقتتلا فقتل احدهما الاخر فحفر له بمنقاره ورجليه ثم القاه في الحفرة
فتعلم قابيل ذلك من الغراب الثاني قال الاصم لما قتله تركه فبعث الله غرابا يحثي التراب على المقتول فلما راى القاتل
ان الله كيف يكرمه بعد موته ندم فقال يا ويلتى الثالث قال ابو مسلم عادة الغراب دفن الاشياء فجاء غراب فدفن شيئا
فتعلم ذلك منه المسألة الثانية ليريه فيه وجهان ليريه الله او ليريه الغراب اي ليعلمه لانه لما كان سبب تعليمه
فكانه قصد تعليمه على سبيل المجاز والله اعلم المسألة الثالثة سوأة اخيه عورته وما لا يجوز ان ينكشف من جسده والسوأة
الفضيحة لقبحها وقيل سوأة اخيه اي جيفته ثم قال تعالى قال يا ويلتى اعجزت ان اكون مثل هذا الغراب فاواري سوأة اخي
فاصبح من النادمين وفيه مسائل المسألة الاولى لا شك ان قوله يا ويلتى كلمة تحسر وتلهف وفي الاية احتمالان الاول انه ما كان يعلم
كيف يدفن المقتول فلما تعلم ذلك من الغراب علم ان الغراب اكثر علما منه وعلم انه انما اقدم على قتل اخيه بسبب جهله وقلة
معرفته فتندم وتلهف وتحسر على فعله الثاني انه كان عالما بكيفية دفنه فانه يبعد في الانسان ان لا يهتدي الى هذا القدر
من العلم الا انه لما قتله تركه بالعراء استخفافا به فلما راى الغراب يدفن الغراب الاخر رق قلبه وقال ان هذا الغراب لما قتل ذلك
الاخر فبعد ان قتله اخفاه تحت الارض افاكون اقل شفقة من هذا الغراب وكان يحثي التراب على المقتول
فلما راى ان الله اكرمه حال الحيوة بقبول قربانه واكرمه بعد مماته بان بعث الغراب ليدفنه تحت الارض علم انه
عظيم الدرجة عند الله فتلهف على فعله وعلم انه لا قدرة له على التقرب الى اخيه الا بان يدفنه فلا جرم قال
يا ويلتى اعجزت ان اكون مثل هذا الغراب المسألة الثانية قوله يا ويلتى اعتراف على نفسه باستحقاق العذاب
وهي كلمة تستعمل عند وقوع الداهية العظيمة ولفظها لفظ النداء كان الويل غير حاضر له فناداه ليحضر فهذا
اوان حضوره وقد ذكرنا زيادة بيان في قوله يا ويلتى المسألة الثالثة لفظ الندم وضع للزوم ومنه سمي النديم نديما
لانه يلازم المجلس وفيه سؤال وهو انه صلى الله عليه وسلم قال الندم توبة فلما كان من النادمين كان من التائبين فلم لم يقبل توبته
اجيبوا عنه من وجوه احدها انه لما تعلم الدفن من الغراب صار من النادمين على انه حمله على ظهره سنة والثاني
انه صار من النادمين على قتل اخيه لانه لم ينتفع بقتله وسخط عليه بسببه ابواه وكان ندمه لاجل هذه الاسباب
لا لكونه معصية والثالث ان ندمه كان لاجل انه تركه بالعراء استخفافا به بعد قتله فلما راى الغراب لما قتل الغراب
ودفنه ندم على قساوة قلبه وقال هذا اخي وشقيقي لحمه مختلط بلحمي ودمه مختلط بدمي فاذا ظهرت الشفقة من
الغراب ولم تظهر مني على اخي كنت دون الغراب في الرحمة والاخلاق الحميدة فكان ندمه لهذه الاسباب لا لاجل
الخوف من الله فلا جرم لم ينفعه ذلك الندم ثم قال تعالى من اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل انه من قتل نفسا بغير نفس او فساد
في الارض فكانما قتل الناس جميعا وفيه مسائل المسألة الاولى قوله من اجل ذلك اي بسببه وبعلته فان قيل عليه سؤالان

انه قوله من اجل ذلك امر الناس جميعا فيه مسائل اجل ما مر من قصة قابيل وهابيل كتبنا على بني اسرائيل القصاص
وذلك مشكل فانه لا مناسبة بين واقعة قابيل وهابيل وبين وجوب القصاص على بني اسرائيل ولانه لما كان وجوب حكم القصاص ثابتا
في جميع الامم فما فائدة تخصيصه ببني اسرائيل والجواب عن الاول من وجهين احدهما قال الحسن هذا القتل انما وقع في بني
اسرائيل لا بين ولدي ادم من صلبه وقد ذكرنا هذه المسئلة فيما تقدم والثاني انا سلمنا ان هذا القتل وقع بين ولدي
ادم من صلبه لكن قوله من اجل ذلك ليس اشارة الى القصة قابيل بل هو اشارة الى ما مر ذكره في هذه القصة من انواع المفاسد
الحاصلة بسبب القتل الحرام منها قوله فاصبح من الخاسرين ومنها قوله فاصبح من النادمين اشارة الى انه حصل في قلبه
انواع الندم والحزن والحسرة مع انه لا دافع لها البتة فقوله من اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل اي من ذلك الذي ذكرنا في
اثناء القصة من انواع المفاسد المتولدة من القتل العمد والعدوان شرعنا القصاص في حق القاتل وهذا
جواب حسن والله اعلم اما السؤال الثاني فالجواب عنه ان وجوب القصاص وان كان عاما في جميع الاديان
والملل الا ان التشديد المذكور هيهنا في حق بني اسرائيل غير ثابت في جميع الاديان لانه تعالى حكم هيهنا بان قتل
النفس الواحدة جار مجرى قتل جميع الناس ولا شك ان المقصود منه المبالغة في شرح عقاب القتل العمد العدوان
والمقصود من شرح هذه المبالغة ان اليهود مع علمهم بهذه المبالغة العظيمة اقدموا على قتل الانبياء والرسل وذلك يدل
على غاية قساوة قلوبهم ونهاية بعدهم عن طاعة الله ولما كان الغرض من ذكر هذه القصص تسلية لرسول الله في
الواقعة التي ذكرنا انهم عزموا على الفتك برسول الله وباكابر اصحابه كان تخصيص بني اسرائيل في هذه القصة بهذه
المبالغة العظيمة مناسبا للكلام ومؤكدا للمقصود **المسئلة** الثانية قرء من اجل ذلك بحذف الهمزة وفتح النون
لالقاء حركتها عليها وقرا ابو جعفر من اجل ذلك بكسر الهمزة وهي لغة فاذا خفف كسر النون ملقيا لكسر الهمزة عليها
المسئلة الثالثة قال القائلون بالقياس دلت الاية على ان احكام الله قد تكون معللة بالعلل وذلك لانه تعالى
قال من اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل كذا وكذا وهذا تصريح بان كتبه تلك الاحكام معللة بتلك المعاني المشار
اليها بقوله من اجل ذلك والمعتزلة ايضا قالوا دلت هذه الاية على ان احكام الله تعالى معللة بمصالح العباد
ومتى ثبت ذلك امتنع كونه خالقا للكفر والقبائح فيهم مريدا وقوعها منهم لان خلق القبائح وارادتها تمنع من كونه مراعيا
للمصالح وذلك يبطل التعليل المذكور وقال اصحابنا القول بتعليل احكام الله محال لوجوه احدها ان العلة
ان كانت قديمة لزم قدم المعلول وان كانت محدثة وجب تعليلها بعلة وجود تلك العلة وعدمها بالنسبة الى الله
ان كان على السوية امتنع كونه علة وان لم يكن على السوية فاحدهما به اولى من الاخر وذلك يقتضي كونه مستفيدا
تلك الاولوية من ذلك الفعل فيكون ناقصا لذاته مستكملا بغيره وهو محال وثالثها ان عند حصول الداعية يجب
الفعل وعلى هذا التقدير فالكل من الله وهذا يمنع من تعليل افعال الله واحكامه فثبت ان ظاهر هذه الاية من المتشابهات

لا انما الحكا

لا انما الحكايات والذي يؤكد ذلك قوله تعالى فمن يملك من الله شيئا ان اراد ان يهلك المسيح ابن مريم وامه ومن في الارض
جميعا وذلك تصريح بانه يحسن من الله كل شيء ولا يتوقف خلقه وحكمه على رعاية المصالح **المسئلة** الرابعة قوله او فساد في
الارض قال الزجاج انه معطوف على قوله بغير نفس والتقدير من قتل نفسا بغير نفس او بغير فساد في الارض وانما قال تعالى
ذلك لان القتل يحل لاسباب كثيرة منها القصاص وهو المراد بقوله قتل نفسا بغير نفس ومنها الكفر مع الحراب ومنها قطع
الطريق وهو المراد بقوله تعالى بعد هذه الاية انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله فجمع تعالى كل هذه الوجوه
في قوله او فساد في الارض **المسئلة** الخامسة قوله فكانما قتل الناس جميعا فيه اشكال وهو ان قتل الناس جميعا او الواحدة
كيف يكون مساويا لقتل الناس جميعا فانه من الممتنع ان يكون الجزء مساويا للكل وذكر المفسرون بسبب هذا السؤال
وجوها من الجواب وهي باسرها مبنية على مقدمة واحدة وهي ان تشبيه احد الشيئين بالاخر لا يقتضي الحكم بمشابهتهما
من كل الوجوه لان قولنا هذا يشبه ذلك اعم من قولنا انه يشبهه من كل الوجوه او من بعض الوجوه واذا ظهرت
صحة هذه المقدمة فنقول الجواب من وجوه الاول المقصود من تشبيه قتل النفس الواحدة بقتل النفوس المبالغة
في تعظيم امر القتل العمد العدوان وتفخيم شانه يعني كما ان قتل كل الخلق امر مستعظم عند كل احد فكذلك يجب ان يكون
قتل النفس الواحدة مستعظما مهيبا والمقصود بيان مشاركتهما في الاستعظام لا بيان مشاركتهما في مقدار
الاستعظام وكيف لا يكون مستعظما وقد قال ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وغضب الله عليه ولعنه
واعد له عذابا اليما الوجه الثاني في الجواب هو ان جميع الناس لو علموا من انسان واحد انه يقصد قتلهم باجمعهم
فلا شك انهم يدفعونه دفعا لا يمكنه تحصيل مقصوده فكذلك اذا علموا منه انه يقصد قتل انسان واحد معين
يجب ان يكون جدهم واجتهادهم في منعه من قتل ذلك الانسان مثل جدهم في الصورة الاولى الوجه الثالث في الجواب
هو انه لما اقدم على القتل العمد العدوان فقد رجح داعية الشهوة والغضب على داعية الطاعة ومتى كان الامر كذلك
كان هذا الترجيح حاصلا بالنسبة الى كل احد فانه نازعه في شيء من مطالبه فانه لو قدر عليه لقتله ونية المؤمن في الخيرات
خير من عمله فكذلك نية في الشر شر من عمله فيصير القتل انسانا قتيلا عمدا عدوانا فكانما قتل جميع الناس وهذه
الاجوبة الثلاثة حسنة **المسئلة** السادسة قوله ومن احياها فكانما احيا الناس جميعا المراد من احياء النفس تخليصها عن
المهلكات مثل الحرق والغرق والجوع المفرط والبرد والحر المفرطين والكلام في ان احياء النفوس على قياس ما قررناه في ان
قتل النفس ثم قال تعالى ولقد جاءتهم رسلنا بالبينات ثم ان كثيرا منهم بعد ذلك في الارض لمسرفون والمعنى ان
كثيرا من اليهود بعد ذلك اي بعد مجيء الرسل وبعد ما كتبنا عليهم تحريم القتل لمسرفون يعني في القتل لا يبالون
بعظمته **قوله** انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع
ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الاخرة عذاب عظيم الا الذين تابوا

من قبل ان تقدروا عليهم فاعلموا ان الله غفور رحيم اعلم انه تعالى لما ذكر في الآية الاولى تغليظ الاثم في قتل النفس بغير نفس ولا
فساد في الارض اتبعه ببيان ان الفساد في الارض الذي يوجب القتل ما هو فان بعض ما يكون فسادا في الارض لا يوجب القتل فقال انما جزاء الذين يحاربون
الله ورسوله وفي الآية مسائل المسألة الاولى في قوله الآية سؤال وهو ان المحاربة مع الله غير ممكنة فيجب حمله على المحاربة
مع اولياء الله واذا اشتبه المحاربة مع الرسل كانت حقيقة فلفظ يحاربون في قوله انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله
لزم ان يكون محمولا على المجاز والحقيقة معا وذلك ممتنع فهذا تقرير السؤال وجوابه من وجهين الاول ان نحمل المحاربة
على مخالفة الامر والتكليف والتقدير انما جزاء الذين يخالفون احكام الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا كذا وكذا
والثاني تقدير الكلام انما جزاء الذين يحاربون اولياء الله ورسوله كذا وكذا وفي الخبر ان الله تعالى قال من اهان لي وليا فقد بارزني
بالمحاربة المسألة الثانية من الناس من قال هذا الوعيد مختص بالكفار ومنهم من قال انه مختص بالمؤمنين اما الاول
انها نزلت في عرينة نزلوا المدينة مظهرين للاسلام فمرضت ابدانهم واصفرت الوانهم فبعث رسول الله صلعم الى ابل
الصدقة ليشربوا من ابوالها والبانها فيصحوا فلما وصلوا الى ذلك الموضع قتلوا الرعاة وساقوا الابل
وارتدوا فبعث النبي صلعم في اثرهم وامر بقطع ايديهم وارجلهم وسمل اعينهم وتركهم هناك حتى ماتوا فنزلت
هذه الآية نسخا لما فعله الرسول فصارت تلك السنة منسوخة بهذا القرآن وعند الشافعي لا يجوز نسخ
السنة بالقرآن فكان الناسخ لتلك السنة سنة اخرى ونزل هذا القرآن مطابقا للسنة الناسخة والثاني
ان الآية نزلت في قوم ابي بردة الاسلمي وكان قد عاهد رسول الله صلعم فمر قوم من كنانة يريدون الاسلام وابو بردة
غائب فقتلوهم واخذوا اموالهم والثالث ان هذه الآية نزلت في هؤلاء الذين حكى الله عنهم من بني اسرائيل انهم بعد
ان غلظ الله عليهم عقاب القتل العمد العدوان فهم مسرفون في القتل مسرفون في الارض فمن اقدم منهم
بالقتل والفساد في الارض فجزاؤهم كذا وكذا والوجه الرابع ان هذه الآية نزلت في قطاع الطريق
من المسلمين وهذا قول اكثر الفقهاء قالوا والذي يدل على انه لا يجوز حمل الآية على المرتدين وجوه احدها ان قتل
المرتد لا يتوقف على المحاربة ولا على اظهار الفساد في دار الاسلام والآية تقتضي ذلك وثانيها لا يجوز الاقتصار في
المرتد على قطع اليد ولا على النفي والآية تقتضي ذلك وثالثها ان الآية تقتضي سقوط الحد بالتوبة قبل القدرة
وهو قوله الا الذين تابوا من قبل ان تقدروا عليهم والمرتد يسقط حده بالتوبة قبل القدرة وبعدها فدل ذلك على ان
الآية لا تعلق لها بالمرتدين ورابعها ان الصلب غير مشروع في حق المرتد وهو مشروع ههنا فوجب ان لا تكون الآية مختصة
بالمرتدين وخامسها ان قوله الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا يتناول كل من كان موصوفا
بهذه الصفة سواء كان كافرا او مسلما اقصى ما في الباب ان يقال الآية نزلت في الكفار لكنك تعلم ان العبرة بعموم اللفظ
لا بخصوص السبب المسألة الثالثة المحاربون المذكورون في الآية هم القوم الذين يجتمعون ولهم منعة ثم انهم

بأس يحمي بعضهم بعضا ويقصدون المسلمين في ارواحهم ودمائهم وانما اعتبرنا القوة والشوكة لان قطاع
الطريق انما يمتازون عن السارق بهذا القيد واتفقوا على ان هذه الحالة اذا حصلت في الصحراء كانوا قطاع الطريق واما
لو حصلت في نفس البلدة فقال الشافعي انه ايضا يكون شارعا في الارض بالفساد ويقام عليه هذا الحد قال وذلك هم
في المصر ان لم يكن اعظم ذنبا فلا اقل من المساواة وقال ابو حنيفة رحمه الله اذا حصل ذلك في المصر فلا يقام عليه الحد
حجة قول الشافعي النص والقياس اما النص فعموم قوله انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون
في الارض فسادا ومعلوم انه اذا حصل هذا المعنى في البلد كان لا محالة داخلا تحت عموم هذا النص واما
القياس فهو ان هذا حد فلا يختلف بالمصر وغير المصر كسائر الحدود وحجة قول ابي حنيفة ان المانع من الحجة
المغلوب في الغالب يتمكن من طلب الغوث فيندفع حكم السارق المسألة الثالثة قوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا او
تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا اختلف العلماء في لفظة او في هذه الآية على قولين الاول انها للتخيير وهو قول ابن
عباس في رواية علي بن ابي طلحة وقول الحسن وسعيد بن المسيب ومجاهد والمعنى ان الامام ان شاء صلب وان
شاء قطع الايدي والارجل وان شاء نفى اي واحد من هذه الاقسام شاء فعل وقال ابن عباس في رواية عطاء كلمة او
هنا ليست للتخيير بل للبيان ان الاحكام تختلف باختلاف الجنايات فمن اقتصر على القتل قتل واخذ المال قتل وصلب
ومن اقتصر على اخذ المال قطع يده ورجله من خلاف ومن اخاف السبيل ولم يقتل ولم ياخذ المال نفي من الارض
وهذا قول الاكثرين من العلماء وهو مذهب الشافعي والذي يدل على ضعف القول الاول وجهان الاول انه لو كان
المراد من الآية التخيير لوجب ان يمكن الامام من الاقتصار على النفي ولما اجمعوا على انه ليس له ذلك علمنا انه ليس المراد
من الآية التخيير والثاني انه لم يقتل ولم ياخذ المال فقد هم بالمعصية وذلك لا يوجب القطع كالعزم على سائر المعاصي
فثبت انه لا يجوز حمل الآية على التخيير فيجب ان يثبت في كل حكم على حدة فصار التقدير ان يقتلوا او يصلبوا ان جمعوا
بين القتل واخذ المال او تقطع ايديهم وارجلهم ان اقتصروا على اخذ المال او ينفوا من الارض ان اخافوا
السبيل والذي يدل على صحة ما ذكرنا ان القتل العمد العدوان يوجب القتل فغلظ ذلك في قاطع الطريق بان صار القتل
حتما لا يجوز العفو عنه واخذ المال يتعلق به القطع في غيره فغلظ في قاطع الطريق بان يكون سببا لاستحقاق هذه العقوبة فيبقى
ذلك زاجرا لغيره من الاقدام على هذه المعصية واما ان اقتصروا على مجرد الاخافة فقد اقتصر الشرع منه على عقوبة
خفيفة وهي النفي من الارض المسألة الرابعة قال ابو حنيفة اذا قتل واخذ المال فالامام مخير فيه بين ثلاثة اشياء
ان شاء قطع ايديهم وارجلهم ثم قتلهم او يقتلهم او يصلبهم وعند الشافعي رضي الله عنه لا بد من الصلب
وهو قول ابي يوسف حجة الشافعي انه تعالى نص على الصلب كما نص على القتل فلم يجز اسقاط القتل ثم اختلفوا في
كيفية القتل والصلب فقيل يصلب حيا ثم يزج في بطنه برمح حتى يموت وقال الشافعي يقتل ويصلى عليه والله اعلم

الخامسة اختلفوا في تفسير النفي من الارض قال الشافعي معناه ان يجد هؤلاء المحاربين يقتلهم وصلبهم وقطع ايديهم
وارجلهم من خلاف فان لم يجدوا طلبهم ابدا حتى اذا قدر عليهم فعل بهم ما ذكرنا وبه قال احمد واسحاق وقال ابو حنيفة
النفي من الارض هو الحبس وهو اختيار اكثر اهل اللغة قالوا ويدل عليه ان قوله او ينفوا من الارض اما ان يكون المراد
النفي من جميع الارض وهو غير ممكن مع بقاء الحياة واما ان يكون المراد به النفي من تلك البلدة الى بلدة اخرى
وهو ايضا غير جائز لان الغرض من هذا النفي دفع شره عن المسلمين واما ان يكون المراد اخراجه الى دار الكفر وفيه تعريض
له للردة وانه غير جائز ولما بطل الكل لم يبق الا ان يكون المراد بالنفي نفيه من جميع الارض الا مكان الحبس قالوا
والمحبوس قد يسمى منفيا من الارض لانه لا ينتفع بشيء من طيبات الدنيا ولذاتها ولا يرى احدا من احبابه وصار
منفيا من جميع بقاع الارض الا عن تلك البقعة الصغيرة وصار منفيا من جميع اللذات والشهوات والطيبات كان كالمنفي
في الحقيقة ولما حبسوا صالح بن عبد القدوس على تهمة الزندقة في حبس ضيق وطال لبثه هناك ذكر شعرا
منه قوله خرجنا من الدنيا ونحن من اهلها فلسنا من الاحياء فيها ولا الموتى اذا جاءنا السجان يوما لحاجة عجبنا
وقلنا جاء هذا من الدنيا قال الشافعي هذا النفي المذكور في الاية محمول على معنيين الاول ان هؤلاء المحاربين
اذا قتلوا واخذوا المال فالامام ان اخذهم اقام عليهم الحد وان لم ياخذهم طلبهم ابدا فكونهم خائفين من الامام
هاربين من بلد الى بلد هو المراد من النفي والثاني القوم الذين يحضرون الواقعة ويكثرون جمع هؤلاء المحاربين ويخيفون
المسلمين ولكنهم ما قتلوا وما اخذوا الاموال فقول الشافعي هنا ان الامام ياخذهم ويعزرهم ويحبسهم فالمراد
بنفيهم من الارض هو الحبس لا غير والله اعلم ثم قال تعالى ذلك لهم خزي في الدنيا اي فضيحة وهوان ولهم في
الاخرة عذاب عظيم قالت المعتزلة الاية دالة على القطع بوعيد الفساق من اهل الصلاة ودالة على ان عقابهم
قد احبط ثوابهم لانه تعالى حكم بان ذلك لهم خزي في الدنيا وذلك يدل على كونهم مستحقين للذم وكونهم مستحقين
للذم في الحال يمنع من بقاء استحقاقهم للمدح والتعظيم لان ذلك جمع بين الضدين واذا كان الامر كذلك ثبت
القول بالقطع بوعيد الفساق وثبت القول بالاحباط والجواب لا نزاع بيننا وبينكم ان هذا الحد انما يكون واقعا
على جهة الخزي اذا لم يحصل التوبة فان هذا الحد لا يكون على جهة الخزي والاستحقاق بل يكون على جهة الامتحان
واذا جاز لكم ان يشرطوا هذا الحكم بعدم التوبة بدليل فالزم اعتبار هذا الشرط فنحن ايضا نشرط هذا الحكم بعدم
العفو ومع ذلك لا يبقى الكلام في الاية هل يدل هذا الدليل على انه تعالى يعفو عن الفساق ام لا فقد ذكرنا هذه المسألة
بالاستقصاء في سورة البقرة في تفسير قوله بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون ثم
قال الا الذين تابوا من قبل ان تقدروا عليهم قال الشافعي انه تعالى لما شرح ما يجب على هؤلاء المحاربين من الحدود
والعقوبات استثنى عنها اذا تابوا قبل القدرة عليهم وضبط الكلام فيه انا ما يتعلق من تلك الاحكام بحقوق الله

فانه يسقط

فانه يسقط بعد هذه التوبة وما يتعلق منها بحقوق الادميين فانه لا يسقط فهؤلاء المحاربون ان قتلوا انسانا ثم تابوا قبل
القدرة عليهم كان ولي الدم على حقه في القصاص والعفو الا انه يزول حتم القتل بسبب هذه التوبة وان اخذ مالا وجب عليه
رده ولم يكن عليه قطع اليد والرجل واما اذا تاب بعد القدرة عليه فظاهر الاية ان التوبة لا تنفعه وتقام الحدود عليه قال
الشافعي ويحتمل ان يسقط كل حد لله بالتوبة لان ماعزا لما رجم اظهر توبته فلما تمموا رجمه ذكروا ذلك للرسول فقال هلا
تركتموه او لفظ هذا معناه وذلك يدل على ان التوبة تسقط عن المكلف كل ما يتعلق بحق الله قوله تعالى يا ايها الذين امنوا
اتقوا الله وابتغوا اليه الوسيلة وجاهدوا في سبيله لعلكم تفلحون ان الذين كفروا لو ان لهم ما في الارض جميعا ومثله
معه ليفتدوا به من عذاب يوم القيامة ما تقبل منهم ولهم عذاب اليم يريدون ان يخرجوا من النار وما هم بخارجين منها
ولهم عذاب مقيم في الاية مسائل المسألة الاولى في النظم وجهان الاول اعلم انه تعالى لما اخبر رسوله ان قوما من اليهود
هموا ان يبسطوا ايديهم الى الرسول والى اخوانه واصحابه بالغدر والمكر ومنعهم الله تعالى عن مرادهم فعند ذلك شرح
للرسول شدة شغبهم مع الانبياء وكمال اصرارهم على ايذائهم وامتداد الكلام الى هذا الموضع فعند هذا رجع الكلام الى المقصود
الاول وقال يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وابتغوا اليه الوسيلة كانه قيل قد عرفتم كمال جسارة اليهود على المعاصي
والذنوب وبعدهم عن الطاعات التي هي الوسيلة للعبد الى الرب فكونوا يا ايها المؤمنون بالضد من ذلك فكونوا متقين
عن معاصي الله متوسلين الى الله بطاعات الله والثاني في النظم انه تعالى حكى عنهم انهم قالوا نحن ابناء الله واحباؤه اي نحن
ابناء انبياء الله فكان افتخارهم باعمال ابائهم فقال تعالى يا ايها الذين امنوا ليكن مفاخرتكم باعمالكم لا بشرف ابائكم واسلافكم
فاتقوا الله وابتغوا اليه الوسيلة المسألة الثانية اعلم ان مجامع التكاليف محصورة في نوعين لا ثالث لهما احدهما ترك
المنهيات واليه الاشارة بقوله اتقوا الله وثانيهما فعل الطاعات واليه الاشارة بقوله وابتغوا اليه الوسيلة ولما كان ترك المنهيات
مقدما على فعل المامورات في الذات لا جرم قدمه تعالى في الذكر وانما قلنا ان الترك مقدم على الفعل لان الترك عبارة
عن بقاء الشيء على عدمه الاصلي والفعل هو الايقاع والتحصيل ولا شك ان عدم جميع المحدثات سابق على وجودها فكان
الترك قبل الفعل لا محالة فان قيل ولم جعلت الوسيلة مخصوصة بالفعل مع انا نعلم ان ترك المعاصي قد يتوسل به الى الله
قلنا الترك بقاء الشيء على عدمه الاصلي وذلك العدم المستمر لا يمكن التوسل به فثبت ان الترك لا يمكن
ان يكون وسيلة بل من دعاه داعي الشهوة الى فعل قبيح ثم ترك الطلب طلبا لمرضاة الله فههنا يحصل التوسل بذلك الامتناع
الى الله الا ان ذلك الامتناع من باب الافعال ولهذا قال المحققون ترك الشيء عبارة عن فعل ضده [illegible] فنقول
ان الفعل والترك اشارات معتبرة في ظاهر الاعمال فالذي يجب تركه هو المحرمات والذي يجب فعله هو التفكر في الدلائل الدالة
على التوحيد والنبوة والمعاد والذي يجب تركه هو الالتفات الى الشبهات ومعتبرات ايضا في مقام التجلي فالفعل هو الاستغراق في الله
فالذي تركه هو الالتفات الى غير الله واهل الرياضة يسمون الفعل والترك بالتحلية والتخلية والمحو والصحو بالنفي والاثبات والفنا [illegible]

والفناء في جميع المقامات فالنفي مقدم على الاثبات ولذلك قال قولنا لا اله الا الله فيه مقدم على الاثبات المسألة
الثالثة الوسيلة فعيلة من وسل اليه اذا تقرب اليه قال لبيد ارى الناس لا يدرون ما قدر امرهم الا كل ذي لب الى الله
واسل اي متوسل فالوسيلة هي التي يتوسل بها الى المقصود قالت التعليمية دلت الآية على انه لا سبيل الى الله الا بمعلم يعلمنا معرفته ومرشد
يرشدنا الى العلم به وذلك لانه امر بطلب الوسيلة اليه مطلقا والايمان به من اعظم المطالب واشرف المقاصد فلا بد فيه من الوسيلة
وجوابه انه تعالى انما امرنا بابتغاء الوسيلة اليه بعد الايمان والايمان عبارة عن المعرفة فيمتنع ان يكون هذا امرا بطلب الوسيلة
اليه في معرفته فكان المراد طلب الوسيلة اليه في تحصيل مرضاته وذلك بالعبادات والطاعات والله اعلم ثم قال
وجاهدوا في سبيله لعلكم تفلحون واعلم انه تعالى لما امر بترك ما لا ينبغي بقوله اتقوا الله وبفعل ما ينبغي بقوله
وابتغوا اليه الوسيلة وكل واحد منهما شاق ثقيل على النفس والشهوة فان النفس لا تدعو الا الى الدنيا واللذات
المحسوسة والعقل لا يدعو الا الى خدمة الله وطاعته والاعراض عن المحسوسات فكان بين الحالتين
تضاد وتناف ولذلك قال العلماء ضربوا المثل في الطالب للدنيا والآخرة بالضرتين وبالضدين وبالمشرق والمغرب
وبالليل والنهار واذا كان كذلك كان الانقياد لقوله تعالى اتقوا الله وابتغوا اليه الوسيلة من اشق الا
شياء على النفس واشدها ثقلا على الطبع فلهذا السبب اتبع ذلك التكليف بقوله وجاهدوا في سبيله لعلكم تفلحون
وهذه الآية آية شريفة مشتملة على اسرار روحانية ونحن نشير ههنا الى واحد منها وهو ان من يعبد الله فريقان
منهم من يعبد الله لا لغرض سوى الله ومنهم من يعبده لغرض آخر والمقام الاول هو المقام الشريف العالي واليه الاشارة
بقوله وجاهدوا في سبيله اي في سبيل عبوديته وطريق الاخلاص في معرفته وخدمته والمقام النازل دون الاول
واليه الاشارة بقوله لعلكم تفلحون والفلاح اسم جامع للخلاص عن المكروه والفوز بالمحبوب واعلم انه تعالى
لما ارشد المؤمنين في هذه الآية الى معاقد جميع الخيرات ومفاتح كل السعادات اتبعه بشرح حال الكفار ووصف
عاقبة من لا يعرف لنفسه حيوة ولا سعادة الا في هذه الدار فذكر في جملة تلك الامور القطعية نوعين احدهما
قوله ان الذين كفروا لو ان لهم ما في الارض جميعا ومثله معه ليفتدوا به من عذاب يوم القيمة ما تقبل منهم ولهم
عذاب اليم وفيه مسائل المسألة الاولى الجملة المذكورة مع كلمة لو خبر ان فان قيل لم وحد الراجع في قوله ليفتدوا به
مع ان المذكور السابق شيئان ما في الارض جميعا ومثله قلنا التقدير كانه قيل ليفتدوا بذلك المذكور المسألة
الثانية قوله ولهم عذاب اليم يحتمل ان يكون عطفا على الخبر المسألة الثالثة المقصود من هذا الكلام التمثيل للزوم
العذاب لهم الى الخلاص منه وعن النبي صلعم يقال للكافر يوم القيمة ارايت لو كان لك ملاء الارض ذهبا اكنت
تفتدي به فيقول نعم فيقال له قد سئلت ما هو ايسر من ذلك المسألة الرابعة من الوعيد المذكور في هذه الآية قوله
يريدون ان يخرجوا من النار وما هم بخارجين منها ولهم عذاب مقيم وفيه مسئلتان المسألة الاولى ارادتهم الخروج

يحتمل وجهين الاول انهم قصدوا ذلك وطلبوا المخرج منها كما قال تعالى كلما ارادوا ان يخرجوا منها اعيدوا فيها قيل
اذا دفعتهم لهب النار الى فوق فهناك يتمنون الخروج وقيل يكادون يخرجون من النار لقوة النار ورفعها بالمذنبين
والثاني انهم تمنوا ذلك وارادوه بقلوبهم كقوله تعالى في موضع آخر ربنا اخرجنا منها ويؤكد هذا الوجه قراءة من قرا
يريدون ان يخرجوا من النار بضم الياء المسألة الثانية احتج اصحابنا بهذه الآية على انه تعالى يخرج من النار من قال
لا اله الا الله على سبيل الاخلاص قالوا لانه تعالى جعل هذا المعنى من تهديدات الكفار وانواع ما خوفهم به من الوعيد
الشديد ولولا ان هذا المعنى مختص بالكفار والا لم يكن لتخصيص الكفار به معنى ومما يؤكد هذا الذي قلناه قوله ولهم عذاب
مقيم وهذا يفيد الحصر فكان المعنى ولهم عذاب لا لغيرهم كما ان قوله لكم دينكم اي لكم لا لغيركم فكذا ههنا قوله تعالى
والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله والله عزيز حكيم فمن تاب من بعد ظلمه واصلح فان
الله يتوب عليه ان الله غفور رحيم الم تعلم ان الله له ملك السموات والارض يعذب من يشاء ويغفر لمن يشاء والله على كل شيء
قدير في اتصال الآية بما قبلها وجهان الاول انه تعالى لما اوجب في الآية قطع الايدي والارجل عند اخذ المال على سبيل
المحاربة بين في هذه الآية ان اخذ المال على سبيل السرقة يوجب قطع الايدي وحدها والثاني انه لما ذكر تعظيم امر
القتل حيث قال من قتل نفسا بغير نفس فكانما قتل الناس جميعا ومن احياها فكانما احيا الناس جميعا ذكر بعد هذه
الجنايات التي تبيح القتل والايلام فذكر اولا قطع الطريق وثانيها امر السرقة والله اعلم وفي الآية مسائل المسألة
الاولى اختلف النحويون في الرفع بقوله والسارق والسارقة على وجوه الاول وهو قول سيبويه والاخفش ان قوله
والسارق والسارقة مرفوعان بالابتداء والخبر محذوف والتقدير فيما فرض عليكم السارق والسارقة اي
حكمهما وكذا القول في قوله الزانية والزاني فاجلدوا ومثله قوله واللذان ياتيانها منكم فآذوهما وقرا عيسى بن عمر
والسارق والسارقة بالنصب ومثله الزانية والزاني والاختيار عند سيبويه النصب في هذا لان قولك زيدا
فاضربه احسن من قولك زيد فاضربه وايضا لا يجوز فاقطعوا خبر المبتدا لان خبر المبتدا لا يدخل عليه الفاء والقول الثاني
وهو اختيار الفراء ان الرفع اولى من النصب لان الالف واللام في قوله والسارق والسارقة تقوم مقام الذي
فصار التقدير الذي سرق فاقطعوا يده وعلى هذا التقدير حسن ادخال حرف الفاء على الخبر لانه صار جزاء وايضا النصب
انما يحسن اذا اردت سارقا بعينه وسارقة بعينها فاما اذا اردت توجيه هذا الجزاء على كل من اتى بهذا الفعل فالرفع
اولى وهذا القول هو الذي اختاره الزجاج وهو المعتمد ويدل على ان المراد من الآية الشرط والجزاء وجوه الاول ان الله صرح بذلك
وهو قوله جزاء بما كسبا نكالا وهذا دليل على ان القطع شرع على فعل السرقة فوجب ان يعم الجزاء لعموم الشرط الثاني
ان السرقة جناية والقطع عقوبة وربط العقوبة بالجناية مناسب وذكر الحكم عقيب الوصف المناسب يدل على ان الوصف علة لذلك الحكم
الثالث انا اذا حملنا الآية على هذا الوجه كانت الآية مفيدة ولو حملناها على سارق معين صارت مجملة غير مفيدة فكان

الاول ان هذا القول الذي ذهب اليه سيبويه فليس بشيء ويدل عليه وجوه الاول انه طعن في القرآن المنقول بالتواتر عن الرسول
عن جميع الامة وذلك باطل قطعا فان قال لا اقول ان القراءة بالرفع غير جائزة ولكني اقول القراءة بالنصب اولى فنقول وهذا ايضا
رديء لان ترجيح القراءة التي لم يقرأ بها الا عيسى بن عمر على قراءة الرسول وجميع الامة في عهد الصحابة والتابعين امر منكر
وكلام مردود الثاني ان القراءة بالنصب لو كانت اولى لوجب ان يكون في القراء من قرأ واللذان يأتيانها منكم بالنصب ولما لم
يوجد في القراء احد قرأ كذلك علمنا سقوط هذا القول الوجه الثالث انا اذا قلنا والسارق والسارقة مبتدأ
وخبره هو الذي نضمره وهو قولنا فيما يتلى عليكم فحينئذ قد تمت هذه الجملة المبتدأة بخبرها فأي حاجة الى ادخال الفاء في قوله فاقطعوا
ايديهما فان قال الفاء متعلق بالفعل الذي دل عليه قوله والسارق والسارقة يعني انه اذا اتى بالسرقة فاقطعوا ايديهما
فنقول اذا احتجت في آخر الامر الى ان تقول السارق والسارقة تقديره من سرق فاذكر هذا اولا حتى لا تحتاج
الى الاضمار الذي ذكرته الرابع انا اذا اخترنا القراءة بالنصب لم يدل ذلك على كون السرقة علة لوجوب القطع واذا
اخترنا القراءة بالرفع افادت الاية هذا المعنى ثم ان هذا المعنى متأكد بقوله جزاء بما كسبا فثبت ان القراءة بالرفع اولى الخامس ان
سيبويه قال وهم يقدمون الاهم والذي هم بشأنه اعنى فالقراءة بالرفع تقتضي تقديم ذكر كونه سارقا على ذكر وجوب
القطع وهذا يقتضي ان يكون اكثر العناية مصروفا الى شرح ما يتعلق بحال السارق من حيث انه سارق واما القراءة بالنصب
فانها تقتضي ان تكون العناية ببيان القطع اتم من العناية بكونه سارقا ومعلوم انه ليس كذلك فان المقصود في هذه
الاية تقبيح السرقة والمبالغة في الزجر عنها فثبت ان القراءة بالرفع متعينة قطعا المسألة الثانية قال كثير من الاصوليين
هذه الاية مجملة من وجوه احدها ان الحكم معلق ومطلق السرقة غير موجبة للقطع بل لا بد وان يكون هذه السرقة
لمقدار مخصوص من المال وذكر القدر غير مذكور في الاية فكانت مجملة وثانيها انه تعالى اوجب قطع الايدي وليس فيه بيان ان
الواجب قطع الايمان والشمائل وبالاجماع لا يجب قطعهما معا فكانت الاية مجملة وثالثها ان اليد اسم يتناول الاصابع فقط
الا ترى انه لو حلف لا يمس فلانا بيده فمسه باصابعه بحيث في يمينه فاليد اسم يقع على الاصابع فقط الا ترى انه لو حلف
لا يمس فلانا بيده فمسه بما بعده بحيث في يمينه اليد تقع على الاصابع وحدها وتقع على الاصابع مع الكف والساعد
الى المرفقين ويقع على كل ذلك الى المنكبين واذا كان لفظ اليد محتملا لكل هذه الاقسام والتعيين غير مذكور في هذه
الاية فكانت مجملة ورابعها ان قوله فاقطعوا خطاب مع قوم فيحتمل ان يكون هذا التكليف واقعا على مجموع الامة وان
ان يكون واقعا على طائفة مخصوصة منهم وان يكون واقعا على شخص معين منهم وهو امام الزمان كما يذهب اليه الاكثرون
واما لم يكن التعيين مذكورا في الاية كانت الاية مجملة فثبت بهذه الوجوه ان هذه الاية ليست مجملة البتة وذلك لانا
بينا ان الالف واللام في قوله والسارق والسارقة قائمان مقام الذي والفاء في قوله فاقطعوا للجزاء وكان التقدير الذي سرق فاقطعوا يده
ثم تأكد هذا بقوله جزاء بما كسبا وذلك الكسب لا بد وان يكون المراد به ما تقدم ذكره وهو السرقة فصار هذا دليلا على ان

ان الحكم ومتعلقه هو ماهية السرقة ومقتضاه ان يعم اينما حصل هذه الشرط اللهم الا اذا قام دليل منفصل يقتضي تخصيص
هذا العام واما قوله الاية تقتضي قطع الايدي قلنا مقتضاه قطع الايدي لكنه لما انعقد الاجماع على انه لا يجب قطعهما معا ولا الابتداء باليسرى
اخرجناه من العموم واما قوله لفظ اليد دائر بين اشياء فنقول لا نسلم بل اليد اسم لهذا العضو الى المنكب ولهذا السبب
قال تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق ولولا دخول العضوين في هذا الاسم والا لما احتيج الى التقييد بقوله
الى المرافق فظاهر الاية يوجب قطع اليدين من المنكبين كما هو قول الخوارج الا انا تركنا ذلك لدليل منفصل واما
قوله رابعا يحتمل ان يكون الخطاب مع كل واحد واحد وان يكون مع واحد معين قلنا ظاهره انه خطاب مع كل احد
ترك العمل به فيما صار مخصوصا بدليل منفصل فيبقى معمولا به في الباقي والحاصل انا نقول الاية عامة فصارت مخصوصة
بدلائل منفصلة في بعض الصور فيبقى حجة فيما عداها ومعلوم ان هذا القول اولى من قول من قال انها مجملة لا تفيد
فائدة اصلا المسألة الثالثة قال الجمهور من الفقهاء القطع لا يجب الا عند شرطين قدر النصاب وان تكون السرقة
من الحرز وقال ابن عباس وابن الزبير والحسن البصري القدر غير معتبر والقطع واجب في سرقة القليل والكثير والحرز ايضا
غير معتبر وهو قول داود الاصفهاني وقول الخوارج فتمسكوا في المسألة بعموم الاية كما قررناه فان قوله والسارق والسارقة
سواء كانت قليلة او كثيرة وسواء سرقت من الحرز او من غير الحرز اذا ثبت هذا فنقول لو ذهبنا الى التخصيص لكان ذلك
اما بخبر الواحد او بالقياس غير جائز وعند الفقهاء انه لا حاجة بنا الى القول بالتخصيص بل نقول ان لفظ السرقة عربي
نحن نعلم بالضرورة ان اهل اللغة لا يقولون لمن اخذ حبة من حنطة الغير او تبنة واحدة او كسرة صغيرة من خبزه
انه سرق ماله فعلمنا ان اخذ مال الغير كيف كان لا يسمى سرقة وايضا السرقة مشتقة من مسارقة عين المالك وانما
يحتاج الى مسارقة عين المالك لو كان المسروق امرا يكون متعلق الرغبة في النفوس والعقول حتى يرغب السارق في اخذه
ويرغب المسروق منه في دفعه عن الغير وهذا الطريق اعتبرنا في وجوب القطع اخذ المال الذي يكون موضوعا في الحرز
لا يحتاج في اخذه الى المسارقة الا عين فلا يسمى اخذه سرقة قال داود انا نحن لا نوجب القطع في سرقة الحبة الواحدة
ولا في سرقة التبنة الواحدة بل في اقل شيء يسمى مالا وفي اقل شيء يجري فيه الشح والضنة وذلك لان مقادير القلة و
الكثرة غير مضبوطة فربما استحقر الملك الكبير آلافا مؤلفة وربما استعظم الفقير طسوجا ولهذا قال الشافعي لو قال
لفلان علي مال عظيم ثم فسره بالحبة يقبل قوله فيه لاحتمال انه كان عظيما في الحل او كان عظيما عنده لغاية فقره وشدة احتياجه
اليه ولما كانت مقادير القلة والكثرة غير مضبوطة وجب بناء الحكم على اقل ما يسمى مالا وليس لقائل ان يستبعد
وكيف يجوز قطع اليد في سرقة الطسوج الواحد لان الملحدة جعلوا هذا طعنا في الشريعة فقالوا اليد لما كانت
قيمتها خمسمائة دينار من الذهب فكيف تقطع لاجل القليل من المال ثم انا اجبنا عن هذا الطعن بان الشرع انما قطع
يده بسبب انه تحمل الدناءة والخساسة في سرقة ذلك القدر القليل فلا يبعد ان يعاقبه الشرع بسبب تلك الدناءة

هذه العقوبة العظيمة واذا كان هذا الجواب مقبولا في الكل فلم لا يكون مقبولا هنا في ايجاب القطع في القليل والكثير قال ومما يدل على انه
لا يجوز تخصيص عموم القرآن هاهنا بخبر الواحد وذلك ان القائلين بتخصيص هذا العموم اختلفوا على وجوه فقال
الشافعي يجب القطع في ربع دينار وروي فيه قوله لا قطع الا في ربع دينار وقال ابو حنيفة لا يجب القطع الا في عشرة دراهم
وقال احمد مالك واسحق انه مقدار ثلثة دينار وقال ابن ابي ليلى مقدر بخمسة دراهم وكل واحد من هؤلاء
المجتهدين يطعن في الخبر الذي يرويه الآخر وعلى هذا التقدير فهذه المخصصات صارت متعارضة فوجب ان لا
يلتفت الى شيء منها ويرجع في معرفة حكم الله الى ظاهر القرآن وليس لاحد ان يقول ان الصحابة اجمعوا على انه لا يجب
القطع الا في مقدار معين لان الحسن البصري كان يوجب القطع بمطلق السرقة وكان يقول احذر من قطع يدك في درهم ولو كان
الاجماع منعقدا لما خالف الحسن البصري فيه مع قرب عهده من زمان الصحابة وشدة احتياطه فيما يتعلق بالدين فهذا تقرير
مذهب الحسن البصري وداود الاصفهاني واما الفقهاء فانهم اتفقوا على انه لا بد في وجوب القطع من القدر ثم قال الشافعي
القطع في ربع دينار فصاعدا وهو نصاب السرقة وسائر الاشياء يقوم به وقال ابو حنيفة والثوري لا يجب القطع في
اقل من عشرة دراهم مضروبة ويقوم غيرها بها وقال مالك ربع دينار او ثلثة دراهم وقال ابن ابي ليلى خمسة دراهم حجة
الشافعي ظاهر قوله والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فانه يوجب القطع في القليل والكثير الا ان الفقهاء توافقوا
فيما بينهم على انه لا يجب القطع فيما دون ربع دينار فوجب ان يبقى في ربع دينار فصاعدا داخلا تحت النص ثم اكد ذلك بما روي انه عليه السلام قال
لا قطع الا في ربع دينار واما الذي يتمسك به ابو حنيفة من قوله لا قطع الا في ثمن المجن فهو ضعيف من وجهين الاول ان ثمن المجن
مجهول فتخصيص عموم القرآن بخبر الواحد مجمل مجهول المعنى لا يجوز الثاني انه ان كان ثمن المجن مقدرا بعشرة دراهم كان التخصيص
الحاصل بسببه في عموم قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما اجزاء كثيرا اكثر من التخصيص الحاصل في عموم
هذه الآية بقوله لا قطع الا في ربع دينار وكان الترجيح لهذا الجانب المسألة الرابعة قال الشافعي اذا سرق اولا قطعت
يده اليمنى وفي الثانية رجله اليسرى وفي الثالثة يده اليسرى وفي الرابعة رجله اليمنى وقال ابو حنيفة والثوري لا يقطع
في المرة الثالثة والرابعة واحتج الشافعي بهذه الآية من وجهين الاول ان السرقة علة لوجوب القطع وقد وجدت
في المرة الثالثة فوجب القطع في المرة الثالثة انما قلنا ان السرقة علة القطع لقوله والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما
وقد بينا ان المعنى الذي سرق فاقطعوا يده وايضا الفاء في قوله فاقطعوا ايديهما يدل على ان القطع وجب جزاء على
تلك السرقة واذا ثبت لجزاء بما كسبا يدل على ذلك وجب كون السرقة علة لوجوب القطع ولا شك ان السرقة حصلت في المرة الثالثة
فالموجب للقطع حاصل في المرة الثالثة فلا بد وان يترتب عليه موجبه ولا يجوز ان يكون موجبه هو القطع في المرة
الاولى لان الحكم لا يسبق العلة ولان ذلك القطع وجب للسرقة الاولى فلم يبق الا ان يكون السرقة في المرة الثالثة توجب
قطعا آخر وهو المطلوب الثاني انه تعالى قال فاقطعوا ايديهما ولفظ الايدي لفظ جمع واقل الجمع ثلثة فظاهر اللفظ يقتضي وجوب

قطع الثلثة

قطع الثلثة من الايدي من السارق والسارقة وترك العمل بها ابتداء فيبقى معمولا به في هذه السرقة الثالثة فان قالوا ان
ابن مسعود قرأ فاقطعوا ايمانهما وكان هذا الحكم مختصا باليمين لا في مطلق الايدي والقراءة الشاذة جارية مجرى
الخبر الواحد قلنا القراءة الشاذة لا تبطل القراءة المتواترة فنحن نتمسك بالقراءة المتواترة في اثبات مذهبنا وايضا
القراءة الشاذة ليست بحجة عندنا لانا نقطع انها ليست قرآنا لانه لو كانت قرآنا لكانت متواترة فانا لو جوزنا ان لا
ينقل بعض من القرآن الينا على سبيل التواتر انفتح باب طعن الروافض والملاحدة في القرآن فلعله كان في القرآن
اشياء تدل على امامة علي بن ابي طالب وما نقلت الينا ولعله كان فيها ما يدل على نسخ اكثر هذه الشرائع وما نقلت فثبت
ان القراءة الشاذة ليست بحجة المسألة الخامسة قال الشافعي السارق يغرم ويقطع وقال ابو حنيفة والثوري
واحمد واسحق لا يجمع بين القطع والغرم فان غرم فلا قطع وان قطع سقط الغرم وقال مالك يقطع بكل حال واما الغرم
فيلزم ان كان غنيا فلا يلزم وان كان فقيرا حجة الشافعي ان الآية دلت على ان السرقة توجب القطع وقوله عليه السلام على اليد ما اخذت
حتى ترد يوجب الضمان وقد اجتمع الامران في هذه السرقة فوجب ان يجب القطع والضمان وايضا الجمع ممتنع كان ذلك ردا
بالاجماع ويدل عليه ايضا ان المسروق ان كان باقيا في ملك المالك فتقطع يد السارق بالاتفاق فبعد حصول القطع
اما ان يحصل الملك فيه مقصورا على وقت القطع او مستندا الى وقت حصول السرقة والاول لا يقول به والثاني يقتضي ان يقال انه حصل
الملك فيه من وقت القطع في الزمان الذي كان سابقا على ذلك الوقت فهذا يقتضي تقديم الفعل في الزمان الماضي وانه محال
حجة ابو حنيفة انه تعالى حكم بكون هذا القطع جزاء والجزاء هو الكافي فدل ذلك على ان هذا القطع كاف في جزاء السرقة واذا
كان كافيا وجب ان لا يضم الغرم اليه والجواب لو كان الامر كما قلتم لوجب ان لا يلزم رد المسروق عند كونه قائما المسألة السادسة
قال الشافعي السيد يملك اقامة الحد على المماليك قال ابو حنيفة لا يملك حجة الشافعي ان قوله فاقطعوا ايديهما امر وخطاب مع الكل الا ان هذا
الخطاب ليس فيه ما يدل على كونه مخصوصا بالبعض دون البعض واما الكل فيدخل فيه المولى انه ترك العمل به في حق
غير الامام والمولى فوجب ان يبقى معمولا به في حق الامام والمولى المسألة السابعة احتج المتكلمون بهذه الآية في انه يجب
على الامة ان ينصبوا لانفسهم اماما معينا والدليل عليه انه تعالى اوجب بهذه الآية اقامة الحد على السارق والزانية
فلا بد من شخص يكون مخاطبا بهذا الخطاب واجمعت الامة على انه ليس لآحاد الرعية اقامة الحدود على الجناة بل اجمعوا على انه
لا يجوز اقامة الحدود على الاحرار الجناة الا للامام فلما كان هذا التكليف تكليفا جازما ولا يمكن الخروج عن عهدة هذا التكليف
الا عند وجود الامام وما لا يأتي الواجب الا به وكان مقدورا للمكلف فهو واجب فلزم القطع بوجوب نصب الامام المسألة
الثامنة قال المعتزلة قوله نكالا من الله يدل على انه انما اقيم عليه الحد على سبيل الاستخفاف والاهانة واذا كان كذلك
لزم القطع بكونه مستحقا للاستخفاف والذم والاهانة ومتى كان الامر كذلك امتنع ان يقال انه بقي مستحقا للمدح والتعظيم
لانهما ضدان والجمع بينهما محال وذلك يدل على ان عقاب الكبيرة يحبط ثواب الطاعات واعلم انا قد ذكرنا الدلائل الكثيرة

في بطلان القول بالاحباط في سورة البقرة في تفسير قوله تعالى لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى فلا نعيده ههنا ثم الكلام عن
جواب المعتزلة انا اجمعنا على ان كون الحد واقعا على سبيل التنكيل مشروط بعدم التوبة فقد بينا ان الدليل على حصول
العفو من الله لازم القطع بان اقامة الحد لا تكون واقعة على سبيل التنكيل بل تكون على سبيل الامتحان لكنا ذكرنا الدلايل الكثيرة
على العفو المسئلة التاسعة قالت المعتزلة قوله جزاء بما كسبا يدل على تعليل احكام الله فان الباء في قوله بما كسبا صريح
في ان القطع انما وجب معللا بالسرقة وجوابه ما ذكرناه في هذه السورة في قوله من اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل انه
من قتل نفسا بغير نفس المسئلة العاشرة جزاء بما كسبا قال الزجاج نصب لانه مفعول له والتقدير فاقطعوهم لجزاء فعلهم
وكذلك نكالا من الله وان شئت كانا منصوبين على المصدر الذي دل عليه فاقطعوا التقدير جازوهم ونكلوا بهم
جزاء بما كسبا نكالا من الله والله عزيز حكيم والمعنى عزيز في انتقامه حكيم في شرايعه وتكاليفه قال الاصمعي كنت
اقرأ سورة المائدة ومعي اعرابي فقرأت هذه الآية فقلت والله غفور رحيم سهوا فقال الاعرابي كلام من هذا فقلت
كلام الله فقال اعد فاعدت والله غفور رحيم ثم تنبهت فقلت والله عزيز حكيم فقال الآن اصبت قلت كيف عرفت قال
يا هذا عز فحكم فامر بالقطع ولو غفر ورحم لما امر بالقطع ثم قال تعالى فمن تاب من بعد ظلمه واصلح فان الله يتوب
عليه ان الله غفور رحيم وفي الآية مسايل المسئلة الاولى دلت الآية على ان من تاب فان الله يقبل التوبة فان قوله واصلح
يدل على ان مجرد التوبة غير مقبول قلنا المراد من قوله واصلح اي يتوب بنية صادقة وعزيمة صحيحة خالية عن ساير الاغراض
المسئلة الثانية اذا تاب قبل القطع تاب الله عليه وهل يسقط عنه الحد لانه ذكر الغفور الرحيم في آخر هذه الآية يدل على
سقوط العقوبة والعقوبة المذكورة في هذه الآية هي الحد فظاهر الآية يقتضي سقوطها وقال الجمهور لا يسقط
هذا الحد بل يقام عليه على سبيل الامتحان المسئلة الثالثة الآية دلت على ان قبول التوبة غير واجب على الله تعالى لانه تعالى
تمدح بقبول التوبة والمدح انما يكون بفعل التفضل والاحسان لا باداء الواجبات ثم قال تعالى الم تعلم ان الله له ملك السموات
والارض يعذب من يشاء ويغفر لمن يشاء والله على كل شيء قدير اعلم انه تعالى لما اوجب قطع اليد وعقاب الآخرة
على السارق قبل التوبة ثم ذكر انه يقبل توبته ان تاب اردفه ببيان انه له ان يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد فيعذب
من يشاء ويغفر لمن يشاء وانما قدم التعذيب على المغفرة لانه في مقابلة تقدم السرقة على التوبة قال الواحدي الآية
واضحة للقدرية في التعديل والتجويز وقولهم بوجوب الرحمة للمطيع ووجوب العقاب للعاصي على الله وذلك لان الآية دالة على
ان الرحمة مفوضة الى المشيئة والوجوب ينافي ذلك اقول فيه وجه آخر يبطل قولهم وذلك لانه تعالى ذكر اولا قوله
الم تعلم ان الله له ملك السموات والارض ثم رتب عليه يعذب من يشاء ويغفر لمن يشاء وهذا يدل على انه انما
يحسن منه التعذيب تارة والمغفرة اخرى لانه مالك الخلق وربهم والههم وهذا هو مذهب اصحابنا فانهم يقولون انه
تعالى يحسن منه كل ما يشاء لا لعلة لكونه مالكا لجميع المحدثات والمالك له ان يتصرف في ملكه كيف يشاء واراد

المعتزلة فانهم يقولون انه تعالى انما يحسن منه هذه الافعال لا لاجل كونه تعالى الها للخلق ومالكا لهم بل لاجل رعاية
المصالح والمفاسد وذلك يبطل صريح هذه الآية كما قررناه قوله تعالى يا ايها الرسول لا يحزنك الذين يسارعون في الكفر
من الذين قالوا آمنا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم ومن الذين هادوا سماعون للكذب سماعون لقوم آخرين لم ياتوك يحرفون الكلم من بعد
مواضعه يقولون ان اوتيتم هذا فخذوه وان لم تؤتوه فاحذروا ومن يرد الله فتنته فلن تملك له من الله شيئا
اولئك الذين لم يرد الله ان يطهر قلوبهم لهم في الدنيا خزي ولهم في الآخرة عذاب عظيم سماعون للكذب اكالون للسحت فان
جاؤك فاحكم بينهم او اعرض عنهم وان تعرض عنهم فلن يضروك شيئا وان حكمت فاحكم بينهم بالقسط ان الله
يحب المقسطين وكيف يحكمونك وعندهم التورية فيها حكم الله ثم يتولون من بعد ذلك وما اولئك بالمؤمنين
اعلم انه تعالى لما بين بعض التكاليف والشرايع وكان قد علم من بعض الناس كونهم متسارعين الى الكفر لا جرم صبر رسوله على تحمل
ذلك وامره بان لا يحزن لاجل ذلك فقال يا ايها الرسول لا يحزنك الذين يسارعون في الكفر وفي الآية مسايل المسئلة
الاولى اعلم انه تعالى خاطب محمدا بيا ايها النبي في مواضع كثيرة وما خاطبه بقوله يا ايها الرسول الا في موضعين احدهما
ههنا والثاني قوله يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك وهذا الخطاب خطاب تشريف وتعظيم والله اعلم المسئلة
الثانية قرئ لا يحزنك بضم الياء ويسرعون والمعنى لا تهتم ولا تبال بمسارعة المنافقين في الكفر وذلك بسبب انه
لهم في استخراج وجوه الكيد والمكر في حق المسلمين وفي موالاة المشركين فاني ناصرك عليهم وكافيك شرهم
يقال اسرع فيهم الفساد بمعنى وقع فيه سريعا فكذلك مسارعتهم في الكفر عبارة عن القائهم انفسهم فيه
على اسرع الوجوه متى وجدوا فيه فرصة وقوله من الذين قالوا آمنا بافواههم فيه تقديم وتاخير والتقدير
من الذين قالوا بافواههم آمنا ولم تؤمن قلوبهم ولا شك ان هؤلاء هم المنافقون ثم قال تعالى ومن الذين
هادوا سماعون لقوم آخرين لم ياتوك وفيه مسئلتان المسئلة الاولى ذكر الفراء والزجاج ههنا وجهين
الاول ان الكلام انما يتم عند قوله من الذين هادوا ثم يبتدئ الكلام من قوله سماعون للكذب سماعون لقوم
آخرين وتقدير الكلام لا يحزنك الذين يسارعون في الكفر من المنافقين ومن اليهود ثم بعد ذلك وصف الكل بكونهم
سماعين لقوم آخرين الثاني ان الكلام تم عند قوله ولم تؤمن قلوبهم ثم ابتدأ من قوله ومن الذين هادوا قوم
سماعون وقيل خبر مبتدا محذوف والتقدير هم سماعون المسئلة الثانية ذكر الزجاج في قوله سماعون للكذب وجهين
الاول ان معناه قابلون للكذب والسمع يستعمل والمراد منه القبول كما يقال لا تسمع من فلان اي لا تقبل منه ومنه
سمع الله لمن حمده وذلك الكذب الذي يقبلونه هو ما يقوله رؤساؤهم من الاكاذيب في دين الله وفي تحريف التورية
وفي الطعن في محمد الوجه الثاني ان المراد من قوله سماعون نفس السماع واللام في قوله للكذب لام كي اي يسمعون منك لكي
يكذبوا عليك واما قوله سماعون لقوم آخرين لم ياتوك فالمعنى انهم عيون وخبر مبتدا لقوم آخرين لم ياتوك ولم يحضروا عند

ليبلغوا اليهم اخبارك فعلى هذا التقدير سماعون للكذب اي سماعون الى رسول الله لاجل ان يكذبوا عليه فانهم سمعوا اشيا
منه بالزيادة والنقصان والتبديل والتغيير سماعون من رسول الله لاجل قوم آخرين من اليهود وهم عيون ليبلغوهم
ما سمعوا منه ثم انه تعالى وصف هؤلاء اليهود بصفة اخرى فقال يحرفون الكلم من بعد مواضعه وضعه الله مواضعه
اي فرض فروضه واحل حلاله وحرم حرامه قال المفسرون ان رجلا وامراة من اشراف خيبر زنيا وكان حدهما في التورية الرجم فكرهت
اليهود رجمهما لشرفهما فارسلوا قوما الى رسول الله ليسالوه عن حكمه في الزانيين اذا احصنا وقالوا ان امركم
بالجلد فاقبلوا وان امركم بالرجم فاحذروه ولا تقبلوا فلما سالوا الرسول عن ذلك نزل جبريل بالرجم فابوا ان
ياخذوا به فقال له جبريل اجعل بينك وبينهم ابن صوريا فقال الرسول هل تعرفون شابا امرد ابيض اعور يسكن
فدك يقال له ابن صوريا قالوا نعم وهو اعلم يهودي على وجه الارض ورضوا به حكما فقال له رسول الله انشدك
الله الذي لا اله الا هو الذي فلق البحر لموسى ورفع فوقكم الطور وانجاكم واغرق آل فرعون والذي انزل عليكم كتابه وحلاله
وحرامه هل تجدون فيه الرجم على من احصن قال ابن صوريا نعم فوثب عليه سفلة اليهود فقال خفت ان كذبته
ان ينزل علينا العذاب ثم سال رسول الله عن اشياء كان يعرفها من اعلامه فقال اشهد ان لا اله الا الله وانك
رسول الله النبي الامي العربي الذي بشر به المرسلون ثم رجما عند باب مسجده اذا عرفت القصة فنقول قوله
يحرفون الكلم من بعد مواضعه اي وضعوا الجلد مكان الرجم وقوله يقولون ان اوتيتم هذا فخذوه وان لم تؤتوه
فاحذروا اي ان امركم محمد بالجلد فاقبلوا وان امركم بالرجم فلا تقبلوا واعلم ان مذهب الشافعي ان الثيب الذمي يرجم
قال لانه ثبت عن رسول الله انه امر برجمهما فان كان الامر برجم الثيب الذمي من دين الرسول فقد ثبت المقصود وان كان
امر بذلك بناء على ما ثبت في دين موسى وجب ان يكون ذلك مشروعا في ديننا ويدل عليه وجهان الاول ان رسول
الله لما امضى حكم شريعة التورية في هذه المسئلة كان الاقتداء به في ذلك واجبا لقوله فاتبعوه الثاني انه لما كان ثابتا
في شرع موسى فالاصل بقاؤه الى طريان ناسخ ولم يوجد في شرعنا ما يدل على نسخ هذا الحكم فوجب ان يكون باقيا وبهذا الطريق
اجمع العلماء على ان قوله وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس حكمه باق في شرعنا ولما شرح تعالى فضائح هؤلاء اليهود
قال ومن يرد الله فتنته فلن تملك له من الله شيئا واعلم ان لفظ الفتنة محتمل لجميع انواع المفاسد الا انه لما كان هذا
اللفظ مذكورا عقيب انواع كفرهم التي شرحها الله وجب ان يكون المراد من هذه الفتنة تلك الكفريات التي تقدم
ذكرها وعلى هذا التقدير فالمراد ومن يرد الله كفره وضلالته فلن يقدر احد على دفع ذلك عنه ثم اكد تعالى هذا
فقال اولئك الذين لم يرد الله ان يطهر قلوبهم قال اصحابنا دلت هذه الاية على ان الله تعالى غير مريد اسلام
الكافر وانه لم يطهر قلبه من الشك والشرك فلو فعل ذلك لامن فهذه الاية من اقوى الدلائل على القدرية اما المعتزلة فانهم ذكروا في
تفسير الفتنة وجوها احدها ان الفتنة هي العذاب قال تعالى على النار يفتنون اي يعذبون فالمراد هاهنا انه يريد

عذابه

عذابه لكفره ونفاقه وثانيها الفتنة الفضيحة يعني ومن يرد الله فضيحته وثالثها الفتنة الاضلال والمراد من
الاضلال الحكم بضلالته وتسميته ضالا ورابعها الفتنة الاختبار فيما يبتليه من التكاليف ثم انه يتركها ولا يقوم
بادائها فلن تملك له من الله ثوابا ولا نفعا واما قوله اولئك الذين لم يرد الله ان يطهر قلوبهم فذكروا فيه وجوها احدها
لم يرد ان يمد قلوبهم بالالطاف لانه تعالى علم انه لا فائدة في تلك الالطاف لانها لا تنجع في قلوبهم وثانيها لم يرد الله ان
يطهر قلوبهم من الحرج والغم والوحشة الدالة على كفرهم وثالثها ان هذا استعارة عن سقوط وقعه عند الله وانه غير ملتفت
اليه بسبب قبح افعاله وسوء اعماله والكلام على هذه الوجوه قد تقدم مرارا والله اعلم ثم قال تعالى لهم في الدنيا خزي ولهم في الآخرة
عذاب عظيم وخزي المنافقين هتك سترهم باطلاع الرسول على كذبهم وخوفهم من القتل وخزي اليهود فضيحتهم
لظهور كذبهم في كتمان نص الله في ايجاب الرجم واخذ الجزية منهم ولهم في الآخرة عذاب عظيم وهو الخلود في النار ابدا ثم
قال تعالى سماعون للكذب اكالون للسحت فيه مسائل المسئلة الاولى قرا ابن كثير وابو عمرو والكسائي السحت بضم
السين والحاء حيث كان وقرا ابن عامر وعاصم ونافع وحمزة برفع السين وسكون الحاء حيث كان وروي عن نافع
فتح السين وسكون الحاء على لفظ المصدر من سحته ونقل صاحب الكشاف السحت بكسر السين وسكون الحاء وكلها
لغات المسئلة الثانية ذكروا في لفظ السحت وجوها الاول قال الزجاج اصله من سحته اذا استاصله قال تعالى
فيسحتكم بعذاب فسميت الرشى التي كانوا ياخذونها بالسحت اما لان الله تعالى يسحتهم بعذاب اي يستاصلهم
او لانه مسحوت البركة كما قال تعالى يمحق الله الربا والثاني قال الليث انه حرام يحصل منه العار وهذا قريب من الوجه
الاول لان مثل هذا الشيء يسحت فضيلة الانسان ويستاصلها والثالث قال الفراء اصل السحت شدة الجوع يقال رجل
مسحوت المعدة اذا كان اكولا لا يلقى الا جائعا ابدا فالسحت حرام يحمل عليه الشره كشره من هو مسحوت المعدة وهذا ايضا قريب
من الاول لان من كان شديد الجوع شديد الشره فكانه يستاصل كل ما يصل اليه من الطعام ويشتهيه اذا عرفت هذا فنقول
السحت الرشوة في الحكم ومهر البغي وعسيب الفحل وكسب الحجام وثمن الخمر وثمن الميتة وحلوان الكاهن والاستئجار
في معصية روي ذلك عن عمر وعثمان وعلي وابن عباس وابي هريرة ومجاهد وزاد بعضهم ونقص بعض واصله يرجع الى الحرام
الخسيس الذي لا يكون فيه بركة ويكون في حصوله عار بحيث يخفيه صاحبه لا محالة ومعلوم ان اخذ الرشوة كذلك
وكان سحتا لا محالة المسئلة الثالثة في قوله سماعون للكذب اكالون للسحت وجوه الاول قال الحسن كان الحاكم في بني اسرائيل
اذا اتاه احدهم برشوة جعلها في كمه فاراها اياه وتكلم بحاجته فيسمع منه ولا ينظر الى خصمه فكان يسمع الكذب وياكل السحت
الثاني قال بعضهم فقراؤهم كانوا ياخذون من اغنيائهم الرشا التي كانوا يلتمسونها على اليهودية كما قال تعالى لولا ينهاهم الربانيون
ثم قال تعالى فان جاؤوك فاحكم بينهم او اعرض عنهم انه تعالى خيره بين الحكم فيهم والاعراض عنهم وقيل انه في اليهود في زنا المحصن
والقصاص وكانت قريظة تزعم لبني النضير شرفا وكانت ديتهم دية كاملة وفي قريظة نصف دية فتحاكموا الى النبي فجعل الدية سواء الثاني

ان هذا التخيير مختص بالمعاهدين الذين لا ذمة لهم فان شاء حكم فيهم وان شاء اعرض عنهم والقول الثاني ان الآية عامة
في كل من جاء من الكفار ثم اختلفوا فمنهم من قال الحكم ثابت في سائر الحكام غير منسوخ وهو قول النخعي والشعبي وقتادة وعطا
وابي بكر الاصم وابي مسلم ومنهم من قال انه منسوخ بقوله وان احكم بينهم بما انزل الله وهو قول ابن عباس والحسن و
مجاهد وعكرمة ومذهب الشافعي انه يجب على حاكم المسلمين ان يحكم بين اهل الذمة اذا تحاكموا اليه لان في امضاء حكم الاسلام عليهم
صغارا لهم واما المعاهدون الذين لهم مع المسلمين عهد الى مدة فليس بواجب على الحاكم ان يحكم بينهم بل يتخير
في ذلك وهذا التخيير الذي في هذه الآية مخصوص بالمعاهدين ثم قال تعالى وان تعرض عنهم فلن يضروك شيئا والمعنى انهم
كانوا لا يتحاكمون اليه الا لطلب الاسهل والاخف كالجلد مكان الرجم فاذا اعرض عنهم وابى الحكومة لهم شق عليهم
اعراضه عنهم فصاروا اعداء له فبين الله تعالى انه لا يضره عداوتهم له ثم قال وان حكمت فاحكم بينهم بالقسط
ان الله يحب المقسطين اي فاحكم بينهم بالعدل والاحتياط كما حكم بالرجم ثم قال تعالى وكيف يحكمونك وعندهم
التورية فيها حكم الله وفيه مسئلتان المسئلة الاولى هذا تعجيب من الله لنبيه من تحكيم اليهود اياه بعد علمهم بما في التورية
من حد الزاني ثم تركهم قبول ذلك الحكم فعدلوا عما يعتقدونه حكما حقا الى ما يعتقدونه باطلا طلبا للرخصة فظهر بذلك جهلهم وعنادهم في هذه
الواقعة من وجوه احدها عدولهم عن حكم كتابهم والثاني رجوعهم الى حكم من كانوا يعتقدون فيه انه مبطل والثالث
اعراضهم عن حكمه بعد ان حكموه فبين الله تعالى حال جهلهم وعنادهم لئلا يغتر بهم مغتر انهم اهل كتاب الله ومن المحافظين
على امر الله وقوله فيها حكم الله فيه سؤالان السؤال الاول فيها حكم الله ما موضعه من الاعراب الجواب اما ان ينتصب حالا من التورية
وهي مبتداء وخبره عندهم واما ان يرتفع خبرا عنها كقولك وعندهم التورية ناطقة بحكم الله واما ان لا يكون له محل
فيكون المقصود ان عندهم ما يغنيهم عن التحكيم كما تقول عندك زيد ينصحك ويشير عليك بالصواب فما تصنع بغيره السؤال
الثاني لم انثت التورية الجواب الامر فيه مبني على ظاهر اللفظ المسئلة الثانية احتج جماعة من الحنفية بهذه الآية على
ان حكم التورية وشرايع من قبلنا لازم علينا ما لم ينسخ وهو ضعيف ولو كان كذلك لكان حكم التورية كحكم القران
في وجوب طلب الحكم منه لكن الشرع نهى عن النظر فيها بل المراد هذا الامر الخاص وهو الرجم لانهم طلبوا الرخصة بالتحكيم
ثم قال تعالى ثم يتولون من بعد ذلك وما اولئك بالمؤمنين بالتورية وان كانوا يظهرون الايمان بها والثاني وما اولئك
بالمؤمنين اخبار بانهم لا يؤمنون ابدا وهو خبر عن المستقبل لا عن الماضي والثالث انهم وان طلبوا الحكم منك فما هم
بمؤمنين بك لانهم لا يعتقدون في صحة حكمك وذلك يدل على انه لا ايمان لهم بشيء وان كل مقصودهم تحصيل مصالح الدنيا
فقط والله اعلم قوله تعالى انا انزلنا التورية فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين اسلموا للذين هادوا والربانيون
والاحبار بما استحفظوا من كتاب الله وكانوا عليه شهداء فلا تخشوا الناس واخشون ولا تشتروا باياتي ثمنا قليلا
ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس والعين بالعين والانف بالانف

والاذن

والاذن بالاذن والسن بالسن والجروح قصاص فمن تصدق به فهو كفارة له ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الظالمون
اعلم ان هذا تنبيه من الله تعالى لليهود المنكرين لوجوب الرجم وترغيب لهم في ان يكونوا كمتقدميهم من مسلمي احبارهم والانبياء
المبعوثين اليهم وفيه مسائل المسئلة الاولى العطف يقتضي المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه فوجب حصول الفرق بين الهدى
والنور فالهدى محمول على بيان الاحكام والشرايع والتكاليف والنور بيان التوحيد والنبوة والمعاد قال الزجاج فيها هدى
اي بيان الحكم الذي يستفتون فيه النبي ونور بيان ان امر النبي حق المسئلة الثانية القائلون بان شرع من قبلنا
لازم علينا الا اذا قام الدليل على صيرورته منسوخا احتجوا بهذه الآية وتقريره انه تعالى قال ان في التورية هدى
ونورا والمراد كونه هدى ونورا في اصوله وفروعه ولو كان منسوخا غير معتبر الحكم بالكلية لما كان فيه هدى ونور ولا يمكن
ان يحمل الهدى والنور على ما يتعلق باصول الدين فقط لانه ذكر الهدى والنور ولو كان المراد منهما معا ما يتعلق باصول
الدين لزم التكرار وايضا ان هذه الآية انما نزلت في مسئلة الرجم فلا بد وان يكون الاحكام الشرعية داخلة في الآية لانا وان اختلفوا
ان سبب نزول الآية هل يدخل فيها ام لا لكنا اتفقنا على ان سبب نزول الآية يجب ان يكون داخلا فيها المسئلة الثالثة قوله
يحكم بها النبيون الذين اسلموا للذين هادوا يريد النبيين الذين كانوا بعد موسى وذلك ان الله بعث في بني اسرائيل
الوفا من الانبياء ليس معهم كتاب انما بعثهم باقامة التورية حتى يحدوا حدودها ويقوموا بفرايضها ويحلوا حلالها
ويحرموا حرامها فان قيل كل نبي لا بد وان يكون مسلما فما الفائدة في قوله النبيون الذين اسلموا قلنا فيه وجوه الاول
المراد بقوله اسلموا اي انقادوا لحكم التورية فان من الانبياء من لم تكن شريعته شريعة التورية والذين كانوا
منقادين لحكم التورية هم الذين كانوا من مبعث موسى الى مبعث عيسى الثاني قال الحسن والزهري وعكرمة وقتادة و
السدي يحتمل ان يكون المراد بالنبيين الذين اسلموا هو محمد لانه حكم على اليهوديين بالرجم وكان هذا حكم التورية
وانما ذكره بلفظ الجمع تعظيما له كقوله تعالى ان ابراهيم كان امة وقوله ام يحسدون الناس وذلك لانه كان قد اجتمع فيه
من خصال الخير ما كان حاصلا لاكثر الانبياء الثالث قال ابن الانباري هذا رد على اليهود والنصارى لان بعضهم كانوا
يقولون الانبياء كلهم يهودا ونصارى فقال تعالى يحكم بها النبيون الذين اسلموا يعني الانبياء موصوفين بانهم لم يكونوا يهودا
والنصارى بل مسلمين لله منقادين لتكاليفه الرابع المراد بالنبيين الذين اسلموا يعني كان مقصودهم من الحكم بالتورية
الايمان والاسلام واظهار احكام الله والانقياد لتكاليفه والغرض منه التنبيه على قبح طريقة هؤلاء المتاخرين
فان غرضهم من ادعاء الحكم بالتورية اخذ الرشوة واتباع العوام المسئلة الرابعة قوله للذين هادوا فيه وجهان الاول
المعنى ان النبيين انما يحكمون بالتورية للذين هادوا اي لاجلهم وفيما بينهم والثاني يجوز ان يكون المعنى على التقديم
والتاخير على معنى انا انزلنا التورية فيها هدى ونور للذين هادوا يحكم بها النبيون الذين اسلموا المسئلة الخامسة اما الربانيون
فقد تقدم تفسيره واما الاحبار فقال ابن عباس هم الفقهاء واختلف اهل اللغة في واحده قال الفراء انما هو حبر

بكر الحناء وحسنها ونقل عن الاصمعي لا ادري ما هو الحبر واما اشتقاقه فقال قوم اصله من التحبير وهو التحسين وفي الحديث يخرج رجل
من النار قد ذهب حبره وسبره اي جماله وبهاؤه والحبر هو الشيء المزين ولما كان العلم اكمل اقسام الفضيلة والجمال والمنقبة
لاجرم سمي العالم به وقال اخرون اشتقاقه من الحبر الذي يكتب به وهو قول الفراء والكسائي وابي عبيدة المسئلة السادسة
دلت الاية على انه يحكم بالتورية النبيون والربانيون والاحبار كما امر العلماء ثم قال تعالى بما استحفظوا من كتاب الله وفيه مسائل
المسئلة الاولى استحفظ كتاب الله على وجهين احدهما ان يحفظه لا يضيع وقد اخذ الله على العلماء حفظ كتابه من هذين الوجهين
مع احدهما ان يحفظوا في صدورهم ويدرسوه بالسنتهم والثاني ان لا يضيعوا احكامه ولا يهملوا شرائعه المسئلة
الثانية الباء في قوله بما استحفظوا فيه وجهان الاول ان يكون صلة الاحبار على معنى العلماء بما استحفظوا والثاني
ان المعنى يحكمون بما استحفظوا وهو قول الزجاج ثم قال تعالى وكانوا عليه شهداء اي على ان كل ما في التورية حق وصدق من
عند الله فلا جرم كانوا يمضون احكام التورية ويحفظونها من التحريف والتغيير ثم قال تعالى فلا تخشوا الناس
واخشون واعلم انه تعالى لما قرر ان النبيين والربانيين والاحبار كانوا قائمين باحكام التورية من غير مبالاة خاطب اليهود الذين كانوا
في عصر رسول الله صلى الله عليه وسلم ومنعهم من التحريف والتغيير واعلم ان اقدام القوم على التحريف لا بد وان يكون لخوف ورهبة او
لطمع ورغبة ولما كان الخوف اقوى ذكره فقال فلا تخشوا الناس واخشون والمعنى اياكم وان تحرفوا كتابي للخوف من الناس
ومن الملوك والاشراف فتسقطوا عنهم الحدود الواجبة عليهم وتستخرجوا الحيل في سقوط تكاليف الله عنهم فلا تكونوا
خائفين من الناس بل كونوا خائفين مني ومن عقابي ولما ذكر امر الرهبة اتبعه بامر الرغبة فقال ولا تشتروا باياتي ثمنا
قليلا اي الرشوة التي تاخذونها منهم فان متاع الدنيا والرشوة لكونها سحتا قليلة البركة والبقاء والمنفعة فكذلك المال
الذي تكتسبونه قليل من قليل ثم انه يصير سببا للحرمان عن الثواب المؤبد والسعادة التي لا نهاية لها لمن تحمل ايمانه يكون اقدامه
على التحريف والتبديل ثم انه تعالى اتبع هذا البرهان الباهر بالوعيد الشديد فقال ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك
هم الكافرون وفيه مسئلتان المسئلة الاولى المقصود من هذا الكلام تهديد اليهود في اقدامهم على تحريف حكم
الله في حد الزاني المحصن يعني انهم لما انكروا حكم الله المنصوص عليه في التورية وقالوا انه غير واجب فهم كافرون
على الاطلاق لا يستحقون اسم الايمان لا بموسى والتورية ولا بمحمد والقران المسئلة الثانية قالت الخوارج كل من عصى
الله فهو كافر وقال جمهور الائمة ليس كذلك واما الخوارج فقد احتجوا بهذه الاية وقالوا انها نص في ان كل من حكم
بغير ما انزل الله فهو كافر وكل من اذنب فقد حكم بغير ما انزل الله فوجب ان يكون كافرا وذكر المتكلمون والمفسرون اجوبة
عن هذه الشبهة الاول ان هذه الاية نزلت في اليهود فيكون مختصة بهم وهذا ضعيف لان الاعتبار بعموم اللفظ لا
بخصوص السبب ومنهم من حاول دفع هذا السؤال فقال المراد ومن لم يحكم من هؤلاء الذين سلف ذكرهم بما انزل
الله فاولئك هم الكافرون وهذا ايضا ضعيف لان قوله ومن لم يحكم بما انزل الله كلام ادخل فيه كلمة من في معرض الشرط

فيكون

فيكون للعموم وقول من يقول المراد من لم يحكم بما انزل الله من الذين سبق ذكرهم فهو زيادة في النص وذلك غير جائز
الثاني قال عطاء هو كفر دون كفر وقال طاوس ليس بكفر ينقل عن الملة كمن كفر بالله واليوم الاخر فكانهم حملوا الاية
على كفر النعمة لا على كفر الدين وهو ايضا ضعيف لان لفظ الكافر اذا اطلق انصرف الى الكفر في الدين والثالث قال ابن الانباري
يجوز ان يكون المعنى ومن لم يحكم بما انزل الله فقد فعل فعلا يضاهي افعال الكفار ويشبه من اجل ذلك الكافرين وهذا ايضا ضعيف
لانه كانت هذه الاية وهذا مخصوصا بمن خالف فكلما انزل الله تعالى يتناول هذا اليهود بسبب مخالفتهم حكم الله في
الرجم واجمع المفسرون على ان هذا الوعيد يتناول بسبب مخالفتهم حكم الله في واقعة الرجم فيدل على سقوط هذا الجواب
والرابع قال عكرمة قوله ومن لم يحكم بما انزل الله انما يتناول من انكر بقلبه وجحد بلسانه واما من عرف بقلبه كونه حكم الله
الا انه اتى بما يضاده فهو حاكم بما انزل الله ولكنه تارك له فلا يلزم دخوله تحت هذه الاية وهذا هو الجواب الصحيح
والله اعلم ثم قال تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس والعين بالعين والانف بالانف والاذن بالاذن والسن
بالسن والجروح قصاص المعنى انه تعالى بين في التورية ان حكم الزاني المحصن هو الرجم واليهود غيروه وبدلوا وبين في هذه الاية ايضا انه في التورية
ان النفس بالنفس وهؤلاء اليهود غيروا هذا الحكم ايضا ففضلوا بني النضير على بني قريظة وخصصوا ايجاب القود ببني قريظة
دون بني النضير فهذا وجه النظم في الاية وفيه مسائل المسئلة الاولى قرأ الكسائي العين والانف والاذن كلها بالرفع وفيه
وجوه احدها العطف على محل ان النفس لان المعنى وكتبنا عليهم النفس بالنفس لان معنى كتبنا قلنا وثانيها ان الكتابة
تقع على مثل هذه الجمل كقولك كتبت الحمد لله وقرأت سورة انا انزلناه وثالثها انها على نية الاستيناف وتقديره معطوف
بالنفس والعين كذلك معطوفة بالعين ونظيره قوله تعالى في هذه الايات ان الذين امنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى
وقرا ابن كثير وابن عامر وابو عمرو بنصب الكل سوى الجروح فانه بالرفع والعين والانف والاذن نصب عطفا على النفس والجروح
مبتدأ وقصاص خبره وقرا نافع وعاصم وحمزة كلها بالنصب عطفا على ما عمل فيه ان وخبر الجميع قصاص وقرا نافع الاذن ساكنة
الذال حيث وقع والباقون بالضم وهما لغتان المسئلة الثانية قال ابن عباس يريد وفرضنا عليهم في التورية ان النفس
بالنفس يريد من قتل نفسا بغير قود وعلم يجعل الله لهم دية في النفس ولا جرح انما هو العفو والقصاص بينها في جميع الجروح
اذا تماثلا في السلامة واذا اشبع القصاص في النفس اتبع ايضا في الاطراف ولما ذكر الله تعالى بعض الاعضاء عمم الحكم
في كلها فقال والجروح قصاص وهو كل ما يمكن ان يقتص فيه مثل الشفتين والذكر والانثيين والقدمين واليدين وغيرهما
واما ما لا يمكن القصاص فيه من رض في لحم او كسر في عظم او جراحة في البطن يخاف منه التلف ففيه ارش وحكومة واعلم ان
هذه الاية دالة على انه كان شرعا في التورية فمن قال شرع من قبلنا يلزمنا الا ان نسخ بالتفصيل قال هذه الاية حجة
في شرعنا ومن انكر ذلك قال انها ليست بحجة علينا المسئلة الثالثة القصاص ههنا مصدر يراد به المفعول اي والجروح
متقاصة بعضها ببعض ثم قال تعالى فمن تصدق به فهو كفارة له والضمير في قوله به يحتمل ان يكون عائدا الى العافي والى المعفو عنه

واما الاول فالتقدير ان المجروح او ولي المقتول اذا عفا كان ذلك كفارة له اي للعافي ويتأكد هذا بقوله تعالى في آية القصاص في سورة البقرة وان تعفوا اقرب للتقوى ويقرب منه قوله ايعجز احدكم ان يكون مثل ضمضم كان اذا خرج من بيته تصدق بعرضه على الناس وروى عبادة بن الصامت ان رسول الله قال من تصدق من جسده بشيء كفر الله عنه بقدره من ذنوبه وهذا قول الاكثر من المفسرين والقول الثاني ان الضمير في قوله فهو كفارة له عائد الى القاتل والجارح يعني ان المجني عليه اذا عفا عن الجاني صار ذلك العفو كفارة للجاني يعني لا يؤاخذه الله تعالى بعد ذلك العفو واما المجني عليه الذي عفا فاجره على الله تعالى ثم قال تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الظالمون وفيه سؤال وهو انه تعالى قال اولا فاولئك هم الكافرون وثانيا هم الظالمون والكفر اعظم من الظلم فلما ذكر اعظم التهديدات اولا فاي فائدة في ذكر الاخف بعده وجوابه ان الكفر من حيث انه انكار لنعمة المولى وجحود لها فهو كفر ومن حيث انه يقتضي ابقاء النفس في العقاب الدائم الشديد فهو ظلم على النفس ففي الآية الاولى ذكر الله ما يتعلق بتقصيره في جناب الخالق سبحانه وفي هذه الآية ذكر ما يتعلق بتقصيره في حق نفسه قوله تعالى وقفينا على آثارهم بعيسى ابن مريم مصدقا لما بين يديه من التوراة وآتيناه الانجيل فيه هدى ونور ومصدقا لما بين يديه من التوراة وهدى وموعظة للمتقين وليحكم اهل الانجيل بما انزل الله فيه ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون وانزلنا اليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيمنا عليه فاحكم بينهم بما انزل الله ولا تتبع اهواءهم عما جاءك من الحق لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولو شاء الله لجعلكم امة واحدة ولكن ليبلوكم فيما آتاكم فاستبقوا الخيرات الى الله مرجعكم جميعا فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون وان احكم بينهم بما انزل الله ولا تتبع اهواءهم واحذرهم ان يفتنوك عن بعض ما انزل الله اليك فان تولوا فاعلم انما يريد الله ان يصيبهم ببعض ذنوبهم وان كثيرا من الناس لفاسقون افحكم الجاهلية يبغون ومن احسن من الله حكما لقوم يوقنون قفيته مثل عقبته اذا اتبعته ثم يقال قفيته بفلان وعقبته به فيتعدى الى الثاني بزيادة الباء فان قيل فاين المفعول الاول في الآية قلنا هو محذوف والظرف الذي هو قوله على آثارهم كالساد مسده لانه اذا قفى به على اثره فقد قفى به اياه والضمير في آثارهم للنبيين في قوله يحكم بها النبيون الذين اسلموا وفي الآية سؤالان الاول انه تعالى وصف عيسى ابن مريم بكونه مصدقا لما بين يديه من التوراة وانما يكون كذلك اذا كان عاملا على شريعة التوراة ومعلوم انه لم يكن كذلك فان شريعة عيسى كانت مغايرة لشريعة موسى ولذلك قال تعالى في آخر الآية وليحكم اهل الانجيل بما انزل الله فيه فكيف طريق الجمع بين هذين الامرين والجواب يعني كون عيسى مصدقا للتوراة انه اقر بانه كتاب منزل من عند الله وانه كان حقا واجب العمل به قبل ورود النسخ السؤال الثاني لم كرر قوله مصدقا لما بين يديه والجواب ليس فيه تكرار لان في الاول المسيح مصدق للتوراة وفي الثاني الانجيل مصدق للتوراة السؤال الثالث انه تعالى وصف الانجيل بخمسة

فقال فيه

فقال فيه هدى ونور ومصدقا لما بين يديه من التوراة وهدى وموعظة للمتقين وفيه مباحث ثلاثة احدها ما الفرق بين هذه الصفات الخمس وثانيها لم ذكر الهدى مرتين وثالثها لم خصص بكونه موعظة للمتقين والجواب عن الاول ان الانجيل هدى بمعنى انه اشتمل على الدلائل الدالة على التوحيد والتنزيه وبراءة الله عن الصاحبة والولد والمثل والضد وعلى النبوة والمعاد فهذا هو المراد بكونه هدى واما كونه نورا فالمراد به كونه بيانا للاحكام الشرعية ولتفاصيل التكاليف واما كونه مصدقا لما بين يديه فيمكن حمله على كونه مبشرا بمبعث محمد وبمقدمه واما كونه هدى مرة اخرى فلان اشتماله على البشارة بمجيء محمد سبب لاهتداء الناس الى نبوة محمد ولما كان اشد وجوه المنازعة بين المسلمين وبين اليهود والنصارى في ذلك لا جرم اعاده الله مرة اخرى تنبيها على ان الانجيل يدل دلالة ظاهرة على نبوة محمد فكان هدى في هذه المسألة التي هي اشد المسائل احتياجا الى البيان والتقرير واما كونه موعظة فلاشتمال الانجيل على النصائح والمواعظ والزواجر البليغة المتأكدة وانما خصها بالمتقين لانهم الذين ينتفعون بها كقوله هدى للمتقين السؤال الرابع قوله تعالى في صفة الانجيل ومصدقا لما بين يديه عطف على ماذا والجواب انه عطف على محل فيه هدى ومحله النصب على الحال والتقدير وآتيناه الانجيل حال كونه هدى ونورا ومصدقا لما بين يديه ثم قال تعالى وليحكم اهل الانجيل بما انزل الله فيه قرأ حمزة وليحكم بكسر اللام وفتح الميم وجعل اللام متعلقة بقوله وآتيناه الانجيل ليحكم واما الباقون فقرأوا بجزم اللام والميم على سبيل الامر وفيه وجهان الاول ان يكون التقدير وقلنا ليحكم اهل الانجيل بما انزل الله فيه مما لم يصر منسوخا بالقرآن والثاني ان يكون المراد من قوله وليحكم اهل الانجيل بما انزل الله زجرهم عن تحريف ما في الانجيل وتغييره مثل ما فعله اليهود من اخفاء احكام التوراة فالمعنى بقوله وليحكم اي وليقر اهل الانجيل بما انزل الله فيه على الوجه الذي انزل فيه من غير تحريف ولا تبديل والله تعالى اعلم بمراده ثم قال ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون صفات لموصوف واحد قال القفال وليس في افراد كل واحد من هذه الثلاثة بلفظ ما يوجب القطع فيه بل هو كما قال تعالى من اطاع الله فهو المؤمن ومن اطاع الله فهو المتقي لان كل ذلك صفات مختلفة حاصلة لموصوف واحد قال الآخرون الاول في الجاحد والثاني والثالث في المقر التارك وقال الاصم الاول والثاني في اليهود والثالث في النصارى ثم قال تعالى وانزلنا اليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب هذا خطاب مع محمد فقوله وانزلنا اليك الكتاب بالحق اي القرآن وقوله مصدقا لما بين يديه من الكتاب اي كل كتاب نزل من السماء سوى القرآن ومهيمنا عليه وفيه مسائل المسألة الاولى في المهيمن قولان الاول قال الخليل وابو عبيدة يقال قد هيمن الرجل اذا كان رقيبا على الشيء وشاهدا عليه وحافظا والثاني قال الاصل في مهيمن مؤيمن فهو مفيعل من الامانة ثم قلبت الهمزة هاء كما في هرقت وهياك فلهذا قال المفسرون ومهيمنا اي امينا على الكتب التي قبله انما كان القرآن مهيمنا على الكتب لانه الكتاب الذي لا يصير منسوخا البتة ولا يتطرق اليه التبديل والتحريف على ما قال تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون واذا كان كذلك

شهادة القرآن على أن التوراة والإنجيل والزبور حق صدق ثابت أبدا فكانت حقيقة هذه الكتب معلومة أبدا المسألة الثالثة
قال صاحب الكشاف ومهيمنا عليه بفتح الميم أي مشهودا عليه من عند الله بأنه مصون عن التحريف والتبديل كما قال [illegible] و
كقوله ولا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه والمهيمن عليه هو الله تعالى ثم قال تعالى فاحكم بينهم أي بين اليهود
في القرآن والوحي الذي أنزل الله عليك ولا تتبع أهواءهم وفيه مسائل المسألة الأولى ولا تتبع يريد ولا تنحرف ولذلك
عداه بعن كأنه قيل ولا تنحرف عما جاءك من الحق متبعا المسألة الثانية روي أن جماعة من اليهود قالوا تعالوا نذهب
إلى محمد لعلنا نفتنه عن دينه ثم دخلوا عليه وقالوا قد عرفت يا محمد أنا أحبار اليهود وأشرافهم وأنا إن اتبعناك
اتبعك اليهود وإن بيننا وبين خصومنا حكومة فنحاكمهم إليك فاقض لنا ونحن نؤمن بك فأنزل الله هذه الآية
المسألة الثالثة تمسك من طعن في عصمة الأنبياء بهذه الآية وقال لولا جواز المعصية عليهم وإلا لما قال الله
ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق والجواب أن ذلك مقدور له ولكنه لا يفعله لمكان النهي وقيل الخطاب له والمراد
غيره والله أعلم ثم قال لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا وفيه مسائل المسألة الأولى لفظ الشرعة في اشتقاقه وجهان
الأول معنى شرع بين وأوضح قال ابن السكيت لفظ الشرع مصدر شرعت الإهاب إذا شققته وسلخته الثاني شرع
مأخوذ من الشروع في الشيء وهو الدخول فيه والشريعة في كلام العرب الشريعة التي يشرعها الناس فيشربون
منها فالشريعة فعيلة بمعنى المفعولة وهي الأشياء التي أوجبها الله تعالى على المكلفين أن يشرعوا فيها وأما
المنهاج فهو الطريق الواضح يقال نهجت لك الطريق وأنهجت لغتان المسألة الثانية احتج أكثر العلماء بهذه الآية
على أن شرع من قبلنا لا يلزمنا لأن قوله لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا يدل على أنه يكون كل رسول مستقلا بشريعة
خاصة وذلك ينفي كون أمة أحد الرسل مكلفة بشريعة الرسول الآخر المسألة الثالثة وردت آيات دالة على عدم
التباين في طريقة الأنبياء والرسل وآيات دالة على حصول التباين فيها أما الأول فقوله شرع لكم من الدين ما وصى
به نوحا إلى قوله أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه وقال أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده وأما النوع الثاني
فهو هذه الآية وطريق الجمع أن يقال النوع الأول من الآيات مصروف إلى ما يتعلق بأصول الدين والنوع الثاني إلى ما
يتعلق بفروع الدين المسألة الرابعة الخطاب في قوله لكل جعلنا للأمم الثلاث أمة موسى وأمة عيسى وأمة محمد بدليل
أن ذكر الأمم الثلاث قد تقدم في قوله إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور ثم قال تعالى وقفينا على آثارهم بعيسى ابن مريم ثم قال
تعالى وأنزلنا إليك ثم قال لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا يعني شرائع مختلفة للتوراة شريعة وللإنجيل شريعة وللقرآن شريعة المسألة
الخامسة قال بعضهم الشرعة والمنهاج عبارتان عن معنى واحد والتكرير للتأكيد والمراد بهما الدين وقال آخرون بينهما فرق فا
لشرعة عبارة عن مطلق الشريعة والطريقة عبارة عن مكارم الشريعة وهي المراد بالمنهاج فالشريعة أول والطريقة المنهاج المستقيم
وهذا تقرير ما قلنا والله أعلم بأسرار كلامه ثم قال تعالى ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة أي جماعة متفقة على شرع

واحدة

واحد أو دين واحد لا اختلاف فيه قال الأصحاب هذا يدل على أن الكل بمشيئة الله تعالى ولكن
ليبلوكم فيما آتاكم من الشرائع المختلفة هل تعملون أنها سعادتكم خاضعين لتكاليفه ثم تتبعون الشبه وتقصرون
في العمل فاستبقوا الخيرات إلى الله فاستبقوا بما تسابقوا فيها إلى الله مرجعكم استئناف في معنى التعليل الاستئناف
الخير فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون فيخبركم بما لا تشكون معه من الجزاء الفاصل بين محقكم ومبطلكم ومقصركم في العمل والمراد أن الأمر سيؤول إلى ما يزول
معه الشكوك ويحصل معه اليقين عند مجازاة المحسن بإحسانه والمسيء بإساءته ثم قال وأن احكم بينهم بما أنزل
الله ولا تتبع أهواءهم وفيه مسائل المسألة الأولى إن قيل قوله وأن احكم بينهم معطوف على ماذا قلنا على الكتاب
في قوله وأنزلنا إليك الكتاب كأنه قيل وأنزلنا إليك الكتاب وأنزلنا إليك أن احكم على أن وصلت بالأمر لأنه فعل كسائر
الأفعال ويجوز أن يكون معطوفا على قوله بالحق أي أنزلناه بالحق وبأن احكم وقوله واحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله فقد ذكرنا
أن اليهود اجتمعوا وأرادوا إيقاعه في الفتنة فاحكم بينهم أو أعرض عنهم المسألة الثانية إنما كرر الأمر بالحكم بعد ذكره في
الأول لأن التأكيد أو لأنهما حكمان أمر بهما جميعا لأنهم احتكموا إليه في زنا المحصن ثم احتكموا إليه في قتيل كان فيهم
ثم قال واحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله إليك قال ابن زيد يريد يردوك إلى أهوائهم فإن كل من صرف
من الحق إلى الباطل فقد فتنه ومنه قوله وإن كادوا ليفتنونك والفتنة ههنا في كلامهم الذي يميل عن الحق ويلقي في
الباطل وكان صلى الله عليه وسلم يقول أعوذ بك من فتنة المحيا قال هو أن يعدل عن الطريق قال أهل العلم هذه الآية تدل على أن
الخطأ والنسيان جائز على الرسول لأن الله تعالى قال واحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله إليك والتعمد في مثل
هذا غير جائز على الرسل فلم يبق إلا الخطأ والنسيان ثم قال تعالى فإن تولوا أي فإن لم يقبلوا حكمك فاعلم أنما يريد الله أن
يصيبهم ببعض ذنوبهم وفيه مسألتان المسألة الأولى المراد أن يعذبهم بجزاء بعض ذنوبهم في الدنيا وهو أن سلطك
عليهم ويعذبهم في الدنيا بالقتل والجلاء وإنما خص تعالى بعض الذنوب لأن القوم جوزوا في الدنيا ببعض ذنوبهم وكان
مجازاتهم بالبعض ذنوبهم الأمر زاد ذنوبهم وذلك يدل على أنه تعالى يريد الخير والشر ثم قال تعالى وإن كثيرا من الناس لفاسقون
المتمردون في الكفر معتدون فيه يعني أن التولي عن حكم الله من التمرد العظيم والاعتداء بالكفر ثم قال تعالى أفحكم
الجاهلية يبغون وفيه مسائل المسألة الأولى قرأ ابن عامر تبغون بالتاء على الخطاب والباقون بالياء على الغيبة وقرأ
السلمي أفحكم على الابتداء وإيقاع يبغون خبرا وإسقاط الراجع عنه لظهوره وقرأ قتادة أفحكم الجاهلية والمراد
أن هذا الحكم الذي تبغونه إنما يحكم به حكام الجاهلية فأرادوا بقولهم أن يكون محمد خاتم النبيين حكما كأولئك الحكام
المسألة الثانية في الآية وجهان الأول قال مقاتل كانت بين قريظة والنضير دماء قبل أن يبعث الله محمدا فلما بعث تحاكموا
إليه فقالت بنو قريظة بنو النضير إخواننا أبونا واحد وديننا واحد وكتابنا واحد فإن قتل بنو النضير منا قتيلا أعطونا سبعين وسقا
تمرة وإن قتلنا منهم واحدا أخذوا منا مائة وأربعين وسقا وأروش جراحاتنا على النصف من أروش جراحاتهم فاقض بيننا

وبينهم فقال ان الحكم ان دم القرظي وفاء من دم النضيري ودم النضيري ليس لاحدهما فضل على الآخر فقالوا لا
نرضى بحكمك تفضيت بنو النضير قال لا نرضى بحكمك فانك عدو لنا فانزل الله هذه الآية افحكم الجاهلية تبغون يعني
حكمهم الاول وقيل انهم كانوا اذا وجب الحكم على ضعفائهم الزموهم اياه واذا وجب على اقويائهم لم ياخذوهم به فمنعهم
الله منه بهذه الآية ثانيها ان المراد بهذه الآية ان يكون تعييرا لليهود بانهم اهل الكتاب والعلم مع انهم يبغون حكم
الجاهلية التي هي محض الجهل وصريح الهوى ثم قال تعالى ومن احسن من الله حكما لقوم يوقنون اللام في
هيت لك اي هذا الخطاب وهذا الاستفهام لقوم يوقنون فانهم هم الذين يعرفون انه لا احد اعدل من الله حكما
ولا احسن بيانا والله اعلم قوله يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء بعضهم اولياء بعض ومن
يتولهم منكم فانه منهم ان الله لا يهدي القوم الظالمين فترى الذين في قلوبهم مرض يسارعون فيهم يقولون نخشى ان تصيبنا
دائرة فعسى الله ان يأتي بالفتح او امر من عنده فيصبحوا على ما اسروا في انفسهم نادمين ويقول الذين آمنوا اهؤلاء الذين اقسموا
بالله جهد ايمانهم انهم لمعكم حبطت اعمالهم فاصبحوا خاسرين اعلم ان تمام الكلام عند قوله اولياء ثم ابتدأ فقال بعضهم
اولياء بعض روي عن عبادة ابن الصامت انه جاء الى رسول الله فتبرأ عنده من موالاة اليهود فقال عبد الله لكني لا اتبرأ
منهم اني اخاف الدوائر فنزلت هذه الآية ومعنى لا تتخذوهم اولياء اي لا تعتمدوا على استنصارهم ولا تتوددوا اليهم
ومن يتولهم منكم فانه منهم قال ابن عباس يريد كانه مثلهم وهذا تغليظ من الله وتشديد في وجوب مجانبة المخالف في
الدين ونظيره قوله ومن لم يطعمه فانه مني ثم قال ان الله لا يهدي القوم الظالمين روي ان ابا موسى الاشعري قال قلت
لعمر بن الخطاب ان لي كاتبا نصرانيا فقال مالك قاتلك الله الا اتخذت حنيفا اما سمعت قول الله يا ايها الذين آمنوا
لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء قلت له دينه ولي كتابته فقال لا اكرمهم اذ اهانهم الله ولا اعزهم
اذ اذلهم الله ولا ادنيهم اذ ابعدهم الله قلت لا يتم امر البصرة الا به فقال مات النصراني والسلام يعني هب انه
قد مات فما تصنع بعده فما تعمله بعد موته فاعمله الآن واستغن عنه بغيره ثم قال تعالى فترى الذين في قلوبهم
مرض يسارعون فيهم يقولون نخشى ان تصيبنا دائرة فاعلم ان المراد بقوله الذين في قلوبهم مرض يسارعون المنافقون
مثل عبد الله ابن ابي واصحابه وقوله يسارعون فيهم اي في مودة اليهود والنصارى لانهم كانوا يعينونهم
على المسلمين ويعرضون لهم ويقول المنافقون انما نخالطهم لانا نخشى ان تصيبنا دائرة قال الواحدي الدائرة من دوائر الدهر
كالدولة وهي التي تدور من قوم الى قوم والدائرة هي التي تخشى كالهزيمة والحوادث المخوفة فالدائرة والدوائر تدور
ومر قال الزجاج اي نخشى ان لا يتم الامر لمحمد فيدور الامر كما كان قبل ذلك ثم قال تعالى فعسى الله ان يأتي بالفتح فعسى من الله
بمنزلة الوعد لتعلق النفس ورجائها له والمعنى فعسى الله ان يأتي بالفتح لرسول الله على اعدائه واظهار المسلمين على
اعدائهم او امر من عنده بقطع اصل اليهود واخراجهم عن بلادهم فيصبحوا نادمين على ما حدثوا به انفسهم وذلك لانهم كانوا

يشكون

يشكون في امر رسول الله ويقولون لا نظن انه يتم له امره والاظهر انه يصير الدولة والغلبة لاعدائه وقيل او امر من عنده يعني ان يؤمر
النبي باظهار اسرار المنافقين وقتلهم فيندموا على نفاقهم فان قيل شرط صحة التقسيم ان يكون ذلك بين شيئين متنافيين وقوله
ان يأتي بالفتح او امر من عنده ليس كذلك لان الاتيان بالفتح داخل في قوله او امر من عنده قلنا قوله او امر من عنده معناه او امر من عنده
لا يكون فيه للناس فعل البتة كبني النضير الذين طرح الله في قلوبهم الرعب فاعطوا بايديهم من غير محاربة ولا عسكر ثم قال تعالى ويقول
الذين آمنوا اهؤلاء الذين اقسموا بالله جهد ايمانهم انهم لمعكم حبطت اعمالهم فاصبحوا خاسرين وفيه مسائل المسألة الاولى قرأ
ابن كثير ونافع وابن عامر يقول بغير واو وكذلك هي في مصاحف اهل الحجاز والشام والباقون بالواو وكذلك هي في مصاحف اهل العراق
وقال الواحدي وحذف الواو ههنا كاثباتها وذلك لان في الجملة المعطوفة ذكرا من المعطوف عليها فان الموصوف بقوله يسارعون
فيهم هم الذين قال فيهم المؤمنون اهؤلاء الذين اقسموا بالله فلما حصل في كل واحدة من الجملتين ذكر من الاخرى حسن العطف
بالواو وبغير الواو ونظيره قوله تعالى سيقولون ثلاثة رابعهم كلبهم ويقولون خمسة سادسهم كلبهم لما كان في كل واحدة من
الجملتين ذكر ما تقدم اغنى ذلك عن ذكر الواو ثم قال ويقولون سبعة وثامنهم كلبهم فادخل الواو فدل ذلك على ان حذف الواو
وذكرها جائز وقال صاحب الكشاف من حذف الواو فعلى تقدير انه جواب سائل يقول فماذا يقول المؤمنون حينئذ فقيل يقول الذين آمنوا
اهؤلاء الذين اقسموا واختلفوا في قراءة هذه الآية من جهة اخرى فقرأ ابو عمرو ويقول الذين آمنوا نصبا على معنى وعسى ان
يقول الذين آمنوا ومن رفع فانه جعل الواو للعطف جملة على جملة ويدل على قراءة من حذف الواو الثانية الفائدة في
ان المؤمنين يقولون هذا القول انهم يتعجبون من حال المنافقين عندما اظهروا الميل الى موالاة اليهود والنصارى
وقالوا انهم كانوا يقسمون بالله جهد ايمانهم انهم معنا ومن انصارنا فالآن كيف صاروا موالين لاعدائنا محبين للاختلاط
بهم والاعتضاد بهم المسألة الثالثة قوله حبطت اعمالهم يحتمل ان يكون من كلام المؤمنين ويحتمل ان يكون من كلام الله تعالى والمعنى
ذهب ما اظهروه من الايمان وبطل كل خير عملوه لاجل انهم الآن اظهروا موالاة اليهود والنصارى فاصبحوا خاسرين في الدنيا
وفي الآخرة فانه لما بطلت اعمالهم بقيت عليهم المشقة في الاتيان بتلك الاعمال ولم يحصل لهم شيء من ثمراتها ومنافعها
بل استحقوا اللعن في الدنيا والعقاب في الآخرة قوله يا ايها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي
الله بقوم يحبهم ويحبونه اذلة على المؤمنين اعزة على الكافرين يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم ذلك
فضل الله يؤتيه من يشاء والله واسع عليم وفيه مسائل المسألة الاولى قرأ ابن عامر ونافع من يرتدد بدالين والباقون
بدال واحدة مشددة الاول لاظهار التضعيف والثاني للادغام وقال الزجاج اظهار الدالين هو الاصل لان الثاني
من المضاعف اذا سكن ظهر التضعيف نحو قوله ان تمسسكم قرح ويجوز في اللغة ان يمسكم المسألة الثانية روى
صاحب الكشاف انه كان اهل الردة احدى عشرة فرقة ثلاث في عهد رسول الله بنو مدلج ورئيسهم ذو الحمار وهو الاسود
العنسي وكان كاهنا ادعى النبوة باليمن واستولى على بلادها واخرج عمال رسول الله فكتب رسول الله الى معاذ بن جبل

سادات اليمن فاهلكه الله على يدي فيروز الديلمي بيته فقتله واخبر رسول الله بقتله ليلة قتل فسر المسلمون وقبض
رسول الله من الغد واتى خبره في اخر شهر ربيع الاول وبنو حنيفة قوم مسيلمة ادعى النبوة وكتب رسول الله من مسيلمة
رسول الله الى محمد رسول الله اما بعد فان الارض لله يورثها من يشاء من عباده والعاقبة للمتقين فحاربه
ابو بكر بجنود المسلمين وقتل على يدي وحشي قاتل حمزة فكان يقول قتلت خير الناس في الجاهلية وشر الناس في
الاسلام اراد في الجاهلية وفي الاسلام وبنو اسد قوم طليحة بن خويلد ادعى النبوة فبعث اليه رسول الله خالدا
فانهزم بعد القتال الى الشام ثم اسلم وحسن اسلامه وسبع في عهد ابي بكر فزارة قوم عيينة بن حصن
وغطفان قوم قرة بن سلمة القشيري وبنو سليم قوم الفجاءة بن عبد ياليل وبنو يربوع قوم مالك بن نويرة وبعض
تميم قوم سجاح بنت المنذر التي ادعت النبوة وزوجت نفسها من مسيلمة الكذاب وكندة قوم الاشعث بن
قيس وبنو بكر بن وائل بالبحرين قوم الحطم بن زيد وكفى الله امرهم على يد ابي بكر وفرقة واحدة في عهد عمر غسان
قوم جبلة بن الايهم وذلك ان جبلة اسلم على يد عمر وكان يطوف ذات يوم جارا رداءه فوطئ رجل طرف ردائه فغضب
ولطمه فتظلم الرجل الى عمر فقضى له بالقصاص عليه فقال انا اشتريها بالف فابى الرجل فلم يزل يزيد في الفداء الى ان
بلغ عشرة الاف فابى الرجل الا القصاص فاستنظر فانظره عمر فهرب الى الروم وارتد المسئلة الثالثة معنى الاية يا ايها الذين امنوا
من يتول منكم الكفار فيرتد عن دينه فليعلم ان الله ياتي بقوم اخرين ينصرون هذا الدين على ابلغ الوجوه وقال الحسن
علم الله ان قوما يرجعون عن الاسلام بعد موت نبيهم فاخبرهم انه سياتي بقوم يحبهم ويحبونه وعلى هذا التقدير يكون
الاية اخبارا عن الغيب وقد وقع المخبر على وفقه فيكون معجزا المسئلة الرابعة اختلفوا في ان ذلك القوم من هم فقال
علي ابن ابي طالب والحسن وقتادة والضحاك وابن جريج هم ابو بكر واصحابه لانهم هم الذين قاتلوا اهل الردة قالت عائشة
مات رسول الله وارتدت العرب واشرأب النفاق ونزل بابي ما لو نزل بالجبال الراسيات لهاضها وقال السدي
نزلت الاية في الانصار لانهم هم الذين نصروا الرسول واعانوه على اظهار الدين وقال مجاهد نزلت في اهل اليمن
وروي مرفوعا ان النبي لما نزلت هذه الاية اشار الى ابي موسى الاشعري وقال هم قوم هذا وقال اخرون هم
الفرس لانه روي مرفوعا ان النبي سئل عن هذه الاية فضرب بيده على عاتق سلمان وقال هذا وذووه ثم قال لو كان الدين
معلقا بالثريا لناله رجال من ابناء فارس وقال قوم انها نزلت في علي ويدل عليه وجهان الاول انه لما دفع الراية
والوجه الثاني انه تعالى ذكر بعد هذه الاية قوله انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة
ويؤتون الزكوة وهذه الاية في حق علي فكان الاولى جعل ما قبلها ايضا في حقه فهذه جملة الاقوال في هذه الاية
ولنا فيها مقامان المقام الاول ان هذه الاية من ادل الدلائل على فساد مذهب الامامية من الروافض وتقرير مذهبهم
ان الذين اقروا بخلافة ابي بكر وامامته كلهم كفروا وصاروا مرتدين لانهم انكروا النص الجلي على امامة علي فنقول

لو كان كذلك

لو كان كذلك لجاء الله بقوم يحاربهم ويقهرهم ويردهم الى الدين الحق بدليل قوله من يرتد منكم عن دينه فسوف
ياتي الله بقوم يحبهم الى اخر الاية وكلمة من في معرض الشرط للعموم فهي تدل على ان كل من صار مرتدا عن دين الاسلام
فان الله ياتي بقوم يقهرهم ويبطل شوكتهم فلو كان الذين نصبوا ابا بكر للخلافة كذلك لوجب بحكم الاية ان ياتي الله
بقوم يقهرهم ويبطل مذهبهم ولما لم يكن كذلك بل الامر كذلك بالضد فان الروافض هم المقهورون الممنوعون عن
اظهار مقالاتهم ومذهبهم وهذا كلام ظاهر لمن انصف المقام الثاني انا ندعي ان هذه الاية يجب ان يقال انها
نزلت في حق ابي بكر والدليل عليه وجهان الاول ان هذه الاية مختصة بمحاربة المرتدين وابو بكر هو الذي تولى
محاربة المرتدين على ما شرحنا ولا يمكن ان يكون المراد هو الرسول لانه لم يتفق له محاربة المرتدين ولانه تعالى قال
فسوف ياتي الله وهذا للاستقبال لا للحال فوجب ان يكون ذلك القوم غير موجودين في وقت نزول هذا الخطاب
فان قيل هذا لازم عليكم لان ابا بكر كان موجودا في ذلك الوقت قلنا الجواب من وجهين الاول ان القوم الذين
قاتل بهم ابو بكر اهل الردة ما كانوا موجودين في الحال والثاني ان معنى الاية ان الله سوف ياتي بقوم قادرين
متمكنين من هذا الحراب وابو بكر وان كان في ذلك الوقت الا انه ما كان مستقلا في ذلك الوقت بالحرب والامر والنهي فزال
السؤال فثبت انه لا يمكن ان يكون المراد هو الرسول ولا يمكن ايضا ان يكون المراد هو علي لان عليا لم يتفق له قتال
مع اهل الردة لان كل من نازعه في الامامة كان مرتدا قلنا هذا باطل من وجهين الاول ان اسم المرتد انما يتناول
من كان تاركا للشرائع الاسلامية والقوم الذين نازعوا عليا ما كانوا كذلك في الظاهر وما كان احد يقول انه انما يحاربهم
لاجل انهم خرجوا عن الاسلام وعلي لم يسمهم بالمرتدين فهذا الذي يقوله هؤلاء الروافض بهت على جميع المسلمين
وعلى علي ايضا الثاني لو كان كل من نازعه في الامامة كان مرتدا لزم في ابي بكر وفي قومه ان يكونوا مرتدين
ولو كان كذلك لوجب بحكم ظاهر الاية ان ياتي الله بقوم يقهرونهم ويردونهم الى الدين الصحيح ولما لم يوجد ذلك البتة علمنا ان
منازعة علي في الامامة لا يكون ردة واذا لم يكن ردة لم يمكن حمل الاية على علي لانها نازلة فيمن يحارب المرتدين ولا يمكن ايضا ان يقال
انها نازلة في اهل اليمن او في اهل فارس لانه لم يتفق لهم محاربة مع المرتدين وبتقدير ان يقال اتفقت لهم هذه
المحاربة ولكنهم كانوا رعية واتباعا واذنابا وكان الرئيس الامر المطاع في تلك الواقعة هو ابو بكر ومعلوم ان حمل الاية على من
كان اصلا في هذه العبادة ورئيسا مطاعا فيها اولى من حملها على الرعية والاتباع والاذناب فظهر بما ذكرنا من الدليل
الظاهر ان هذه الاية مختصة بابي بكر الوجه الثاني في بيان ان هذه الاية مختصة بابي بكر وهو انا نقول هب ان عليا كان قد حارب
المرتدين ولكن محاربة ابي بكر مع المرتدين كانت اعلى حالا واكثر موقعا في الاسلام من محاربة علي مع من خالفه
في الامامة وذلك لانه علم بالتواتر انه لما توفي اضطربت الاعراب وتمردوا وان ابا بكر هو الذي قهر مسيلمة وطليحة
وهو الذي حارب الطوائف السبعة من المرتدين وهو الذي حارب مانعي الزكوة فلما فعل ذلك استقر الاسلام وعظمت

شوكته وانبسطت دولته اما لما انتهى الامر الى علي رضي فكان الاسلام انبسط في الشرق والغرب وصار ملوك الدنيا
مقهورين وصار الاسلام مستوليا على جميع الاديان والملل وثبت ان محاربة ابي بكر اعظم تاثيرا في نصرة الاسلام و
تقويته من محاربة علي رضي ومعلوم ان المقصود من هذه الاية تعظيم قوم يسعون في تقوية الدين ونصرة الاسلام ولما
كان ابو بكر هو المتولي لذلك وجب ان يكون هو المراد بالاية المقام الرابع في هذه الاية على صحة امامة ابي بكر وذلك لانه
لما ثبت بما ذكرنا ان هذه الاية مختصة به فنقول انه تعالى وصف الذين اراد هم الله بهذه الاية بصفات اولها انه يحبهم
ويحبونه فلما ثبت ان المراد بهذه الاية هو ابو بكر ثبت ان قوله يحبهم ويحبونه وصف لابي بكر ومن وصفه الله بذلك يمتنع
ان يكون ظالما وذلك يدل على انه كان محقا في امامته وثانيها قوله اذلة على المؤمنين اعزة على الكافرين وهو صفة لابي
بكر ايضا للدليل الذي ذكرناه ويؤكده ما روي في الخبر المستفيض انه قال ارحم امتي بامتي ابو بكر فكان موصوفا بالرحمة و
الشفقة مع الكفار لا عداوة في اول الامر حين كان الرسول في مكة وكان في غاية الضعف كيف كان يذب عن الرسول صلعم
وكيف كان يلازمه ويخدمه وما كان يبالي باحد من جبابرة وشياطينهم وفي اخر الامر اعني في وقت خلافته كيف لم يلتفت
الى قول احد واصر على انه لا بد من محاربة مانعي الزكوة حتى آل الامر الى ان خرج الى قتال القوم وحده حتى جاءه اكابر
الصحابة وتضرعوا اليه ومنعوه من الذهاب ثم لما بلغ بعث العسكر اليهم انهزموا وجعل الله ذلك مبدأ الدولة للاسلام
فكان قوله اذلة على المؤمنين اعزة على الكافرين لا يليق به وثالثها قوله يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة
لائم فهذا مشترك فيه بين ابي بكر وعلي الا ان حظ ابي بكر فيه اتم واكمل وذلك لان مجاهدة ابي بكر مع الكفار كانت في اول البعث وهناك الاسلام
كان في غاية الضعف والكفر في غاية القوة وكان يجاهد الكفار بمقدار قدرته ويذب عن رسول الله بغاية وسعه واما علي رضي فانه انما شرع في الجهاد
يوم بدر واحد وفي ذلك الوقت كان الاسلام قويا وكانت العساكر مجتمعة فثبت ان جهاد ابي بكر كان اكمل من جهاد علي من وجهين
احدهما انه كان متقدما عليه في الزمان فكان افضل لقوله تعالى لا يستوي منكم من انفق من قبل الفتح وقاتل والثاني
ان جهاد ابي بكر كان في وقت ضعف الرسول وجهاد علي كان في وقت القوة ورابعها قوله ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء
وهذا لائق بابي بكر لانه متأكد بقوله تعالى ولا يأتل اولو الفضل منكم والسعة وقد بينا ان هذه الاية لا بد وان يكون في ابي بكر ومما يدل
على ان جميع هذه الصفات لابي بكر انا بينا بالدليل ان هذه الاية لا بد وان يكون في ابي بكر ومتى كان الامر كذلك كانت
هذه الصفات لا بد وان يكون صفات لابي بكر واذا ثبت هذا وجب القطع بصحة امامته اذ لو كانت امامته باطلة لما كانت
هذه الصفة لائقة به فان قيل لم لا يجوز ان يقال انه كان موصوفا بهذه الصفات حال حيوة الرسول ثم بعد وفاته
لما شرع في الامامة زالت هذه الصفات وبطلت قلنا هذا باطل قطعا لانه تعالى قال فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه
فاثبت كونهم موصوفين بهذه الصفات حال اتيان الله بهم في المستقبل وذلك يدل على شهادة الله له بكونه موصوفا
بهذه الصفة حال محاربته مع اهل الردة وتلك هو حال امامته فثبت بما ذكرنا دلالة هذه الاية على صحة امامته اما قول

الروافض

الروافض ان هذه الاية في حق علي رضي فنقول هذا الخبر من باب الاحاد وعندكم لا يجوز التمسك به فكيف يجوز التمسك
في العمل وايضا ان اثبات هذه الصفات لعلي لا يوجب انتفاؤها عن ابي بكر رضي وبتقدير ان يدل على ذلك لكنه يدل
على انتفاء ذلك المجموع عن ابي بكر ومن جملة الصفات كونه كرارا غير فرار فلما انتفى ذلك عن ابي بكر لم يحصل مجموع تلك
الصفات له فلهذا لا نزاع في اللفظ عليه وايضا فهو تعالى انما اثبت هذه الصفة المذكورة في هذه الاية حال اشتغاله
بمحاربة المرتدين بعد ذلك فهب ان تلك الصفة ما كانت حاصلة في الوقت فلم يمنع ذلك من حصولها في الزمان المستقبل
ولانا ذكرنا تمسك بظاهر القران وما ذكروه تمسك بالخبر المنقول بالاحاد ولانه معارض بالاحاديث الدالة على كون
ابي بكر محبا لله ولرسوله ومحبوبا لله راضيا عنه قال تعالى في حق ابي بكر ولسوف يرضى وقال عليه السلام ان الله يتجلى للناس عامة ويتجلى لابي
بكر خاصة وقال ما صب الله في صدري شيئا الا وصببته في صدر ابي بكر وكل ذلك يدل على انه كان يحب الله ورسوله
ويحبه الله ورسوله واما الوجه الثاني وهو قولهم الاية التي بعد هذه الاية دالة على امامة علي فنحن سنذكر
الكلام فيه ان شاء الله فهذا ما في هذا الموضع من البحث والله اعلم اما قوله يحبهم ويحبونه فتحقيق الكلام في المحبة
ذكرناه في سورة البقرة في تفسير قوله والذين امنوا اشد حبا لله وفيه دقيقة وهي انه قدم محبته
لهم على محبتهم له وهذا حق لانه لولا ان الله احبهم لما وفقهم لان صاروا محبين له ثم قال اذلة على المؤمنين
اعزة على الكافرين وهو كقوله اشداء على الكفار رحماء بينهم قال صاحب الكشاف اذلة جمع ذليل واما ذلول
فجمعه ذلل وليس المراد بكونهم اذلة هو انهم مهانون بل المراد المبالغة في وصفهم بالرفق ولين الجانب
فان من كان ذليلا عند انسان فانه البتة لا يظهر شيئا من التكبر والترفع بل انما يظهر الرفق واللين فكذا ههنا وقوله
اعزة على الكافرين اي يظهرون الغلظة والترفع على الكافرين وقيل يعادونهم من قولهم عزه يعزه اذا غلبه كانهم يتعززون
عليهم بالقهر والغلبة فان قيل هلا قيل اذلة للمؤمنين اعزة على الكافرين قلنا فيه وجهان احدهما ان يضمن الذل معنى الحنو و
والشفقة كانه قيل عاطفين عليهم مشفقين على وجه التذلل والتواضع والثاني انه تعالى ذكر كلمة على حتى يدل على علو منصبهم
وفضلهم وشرفهم فيفيد ان كونهم اذلة ليس لاجل كونهم ذليلين في انفسهم بل ذلك التذلل انما كان لاجل انهم
ارادوا ان يضموا الى علو منصبهم فضيلة التواضع وقوله اذلة واقعة بالنصب على الحال ثم قال يجاهدون في سبيل الله والنصرة
لدين الله ثم قال ولا يخافون لومة لائم وفيه وجهان الاول ان يكون هذه الواو للحال فان المنافقين كانوا يراقبون
الكفار ويخافون لومهم فبين الله في هذه الاية ان من كان قويا في الدين فانه لا يخاف في نصرة دين الله بيده
ولسانه لومة لائم الثاني ان يكون هذه الواو للعطف والمعنى ان من شانهم ان يجاهدوا في سبيل الله وان لا يخافوا
ومن شانهم انهم صلاب في نصرة الدين لا يبالون بلومة اللائمين واللومة المرة الواحدة من اللوم والتنكير فيها
وفي لائم مبالغة كانه قيل لا يخافون شيئا قط من لوم احد من اللائمين ثم قال تعالى ذلك فضل الله يؤتيه

من يشاء فقوله ذلك اشارة الى ما تقدم ذكره من وصف القوم بالمحبة والذلة والعزة والمجاهدة وانتفاء خوف اللومة
بين تعالى ان كل ذلك بفضله واحسانه وذلك صريح في ان طاعة العباد مخلوقة لله تعالى والمعتزلة يحملون اللفظ على فعل
الالطاف وهو بعيد لان فعل الالطاف عام في حق الكل فلا بد في التخصيص من فائدة زائدة ثم قال تعالى والله واسع
عليم فالواسع اشارة الى كمال القدرة والعليم اشارة الى كمال العلم ولما اخبر الله انه سيجئ باقوام هذا شأنهم وصفتهم
اكد ذلك بانه كامل القدرة فلا يعجز عن انجاز هذا الموعود كامل العلم فيمتنع دخول الغلط في اخباره ومواعيده والله اعلم
بالصواب قوله انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون
وجه النظم انه تعالى لما نهى في الآيات المتقدمة عن موالاة الكفار امر في هذه الآية بموالاة من تجب موالاته فقال
انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الموصوفون بالصفات المذكورة وفي الآية مسائل المسألة
الاولى قوله والذين آمنوا فيه قولان احدهما ان المراد عامة المؤمنين وذلك لان عبادة بن الصامت لما تبرأ من اليهود
وقال انا برئ الى الله من حلف قريظة والنضير واتولى الله ورسوله نزلت هذه الآية على وفق قوله وروي ايضا ان عبد الله
ابن سلام قال يا رسول الله ان قومنا قد هجرونا واقسموا ان لا يجالسونا فلا نستطيع مجالسة اصحابك لبعد المنازل فنزلت
هذه الآية فقال رضينا بالله وبرسوله وبالمؤمنين اولياء فعلى هذا الآية عامة في حق كل المؤمنين
فكل من كان مؤمنا فهو ولي لكل المؤمنين ونظيره قوله تعالى والمؤمنون بعضهم اولياء بعض وعلى هذا فقوله الذين
يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة قال تعالى في صفة صلوتهم لا يأتون الصلوة الا وهم كسالى وقال في صفة زكوتهم
اشحة على الخير واما قوله وهم راكعون ففيه على هذا القول وجوه الاول قال ابو مسلم المراد من الركوع الخضوع
يعني انهم يصلون ويزكون وهم منقادون خاضعون لجميع اوامر الله ونواهيه الثاني يكون المراد من الركوع
اقامة الصلوة وخص الركوع تشريفا له كما في قوله واركعوا مع الراكعين والثالث قال بعضهم ان الصحابة كانوا
عند نزول هذه الآية مختلفين في هذه الصفات منهم من قد اتم الصلوة ومنهم من دفع المال الى الفقير ومنهم من كان بعد في
صلوة وكان راكعا فلما كانوا مختلفين في هذه الصفات لا جرم ذكر الله كل هذه الصفات القول الثاني المراد من
هذه الآية شخص معين وعلى هذا ففيه اقوال الاول روى عكرمة عن ابن عباس ان هذه الآية نزلت في ابي بكر والثاني
روى عطاء عن ابن عباس انها نزلت في علي بن ابي طالب روي ان عبد الله بن سلام قال لما نزلت هذه الآية قلت يا رسول الله انا رأيت
عليا تصدق بخاتمه على محتاج وهو راكع فنحن نتولاه وروي عن ابي ذر انه قال صليت مع رسول الله يوما صلوة الظهر فسأل سائل
في المسجد فلم يعطه احد فرفع السائل يده الى السماء وقال اللهم اشهد اني سألت في مسجد الرسول فما اعطاني احد
شيئا وعلي كان راكعا فأومى اليه بخنصره اليمنى وكان فيها خاتم فاقبل السائل حتى اخذ الخاتم بمرأى النبي فقال
اللهم ان اخي موسى سألك فقال رب اشرح لي صدري الى قوله واشركه في امري فانزلت قرآنا ناطقا سنشد عضدك باخيك و

نجعل

نجعل لكما سلطانا اللهم وانا محمد نبيك وصفيك فاشرح لي صدري ويسر لي امري واجعل لي وزيرا من اهلي عليا اشدد به ظهري
قال ابو ذر فوالله ما اتم رسول الله هذه الكلمة حتى نزل جبريل فقال يا محمد اقرأ انما وليكم الله ورسوله الى آخرها فهذا مجموع
ما يتعلق بالروايات في هذه المسألة والله اعلم المسألة الثانية قالت الشيعة هذه الآية دالة على ان بعد رسول الله صلعم
علي بن ابي طالب ع وتقريره ان نقول هذه الآية دالة على ان المراد بهذه الآية امام ومتى كان هذا الامر كذلك وجب ان يكون
ذلك الامام هو علي بن ابي طالب بيان المقام الاول ان الولي في اللغة قد جاء بمعنى الناصر والمحب كما في قوله والمؤمنون
والمؤمنات بعضهم اولياء بعض وقد جاء بمعنى المتصرف قال عليه السلام ايما امرأة نكحت بغير اذن وليها فنقول ههنا وجهان
الاول ان لفظ الولي جاء بهذين المعنيين ولم يعين الله مراده ولا منافاة بين المعنيين فوجب حمله عليهما فوجب دلالة الآية
على ان المؤمنين المذكورين في الآية متصرفون في الامة الثاني ان نقول الولي في هذه الآية لا يجوز ان يكون بمعنى الناصر
والا قلنا انه لا يجوز ان يكون بمعنى الناصر لان الولاية عامة في كل المؤمنين لانه تعالى ذكر بكلمة انما للحصر كقوله انما الله
اله واحد والولاية بمعنى النصرة عامة لقوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض وهذا يوجب القطع بان الولاية
المذكورة في هذه الآية ليست بمعنى النصرة واذا لم يكن بمعنى النصرة كانت بمعنى التصرف لانه ليس للولي معنى سوى هذين فصار
تقدير الآية انما المتصرف فيكم ايها المؤمنون هو الله ورسوله والمؤمنون المتصرفون بالصفة الفلانية وهذا يقتضي
ان المؤمنين الموصوفين بالصفات المذكورة في هذه الآية متصرفون في جميع الامة ولا معنى للامام الا الانسان الذي
يكون متصرفا في كل الامة فثبت بما ذكرنا وجب ان يكون ذلك الانسان هو علي بن ابي طالب بيانه من وجوه الاول ان من
اثبت بهذه الآية امامة شخص قال ان ذلك الشخص هو علي وقد سبق بيان ان هذه الآية على امامة شخص فوجب
انه قائل بالفرق الثاني تظاهرت الروايات على ان هذه الآية نزلت في علي ولا يمكن المصير الى قول من يقول انها نزلت
في ابي بكر لانها لو نزلت في حقه لدلت على امامته واجمعت الامة على ان هذه الآية لا تدل على امامته فبطل هذا القول
الثالث ان قوله وهم راكعون لا يجوز جعله عطفا على ما تقدم لان ذكر الصلوة قد تقدم والصلوة مشتملة على الركوع
فكانت اعادة ذكر الركوع تكرارا فوجب جعله حالا اي يؤتون الزكوة حال كونهم راكعين واجمعوا على ان ايتاء الزكوة حال
الركوع لم يكن الا في حق علي فكانت الآية مخصوصة به ودالة على امامته من الوجوه التي قررناه وهذا حاصل استدلال القوم
بهذه الآية على امامته والجواب انما حمل لفظ الولي على الناصر وعلى المتصرف معا فغير جائز لما ثبت في اصول الفقه
انه لا يجوز حمل اللفظ المشترك على مفهوميه معا واما الوجه الثاني فنقول لم لا يجوز ان يكون المراد من لفظ الولي
في هذه الآية الناصر والمحب ونحن نقيم الدلالة على ان حمل لفظ الولي على هذا المعنى اولى من حمله على معنى التصرف ثم نجيب عما ذكره
فنقول الدليل على ان حمله على الناصر اولى وجوه الاول ان اللائق بما قبل هذه الآية وبما بعدها ليس الا هذا المعنى
اما ما قبل هذه الآية فلانه تعالى قال يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء وليس المراد لا تتخذوا

اليهود والنصارى ولا يخالطوهم ولا يعاضدوهم ثم لما بالغ في النهي عن ذلك قال إنما وليكم الله ورسوله والمؤمنون الموصوفون والظاهر أن الولاية
المأمور بها هيهنا ما قيل هي الولاية بمعنى النصرة كانت الولاية المأمور بها هي الولاية بمعنى النصرة أما ما بعد هذه الآية
فهو قوله يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا الذين اتخذوا دينكم هزوا ولعبا من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم والكفار
أولياء واتقوا الله إن كنتم مؤمنين فأعاد النهي عن اتخاذ اليهود والنصارى والكفار أولياء ولا شك أن الولاية بمعنى
النصرة فكذلك الولاية في قوله إنما وليكم الله يجب أن يكون بمعنى النصرة وكل من أنصف وترك التعصب تأمل في مقدمة
الآية ومؤخرها قطع بأن الولي في قوله إنما وليكم الله ليس بمعنى الإمام لأن ذلك يكون إلقاء الكلام الأجنبي فيما بين كلامين
مسبوقين لغرض واحد وذلك يكون في غاية الركاكة والسقوط ويجب تنزيه كلام الله عنه الآية موصوفين بالولاية حال
نزول الآية لأن علي بن أبي طالب ما كان نافذ التصرف حال حياة الرسول والآية تقتضي كون هؤلاء المؤمنين موصوفين في
الآية على محبته والنصرة كانت لأنها حاصلة في الحال فثبت أن حمل الولاية على المحبة أولى من حملها على التصرف والذي
يؤكد ما قلنا أنه تعالى منع المؤمنين من اتخاذ اليهود والنصارى أولياء ثم أمرهم بموالاة هؤلاء المؤمنين حاصلة
حتى يكون النفي والإثبات متواردين على شيء واحد ولما كانت الولاية بمعنى التصرف غير حاصلة في الحال امتنع حمل الآية
عليها الحجة الثالثة أنه تعالى ذكر المؤمنين هذه الآية بصيغة الجمع في سبعة مواضع وهو قوله والذين آمنوا الذين
يقيمون ويؤتون الزكاة وهم راكعون وحمل ألفاظ الجمع وإن جاز على الواحد على سبيل التعظيم لكنه مجاز لا حقيقة والأصل
حمل الكلام على الحقيقة الحجة الرابعة أنا قد بينا بالبرهان البين أن الآية المتقدمة وهي قوله يا أيها الذين آمنوا من
يرتد منكم عن دينه إلى آخر الآية من أقوى الدلائل على صحة إمامة أبي بكر فلو دلت هذه الآية على نص بعد الرسول
لزم التناقض بين الآيتين فوجب القطع بأن هذه الآية لا دلالة فيها على أن عليا هو الإمام بعد الرسول الحجة الخامسة
أن علي بن أبي طالب ع كان أعرف بتفسير القرآن من هؤلاء الروافض فلو كانت هذه الآية دالة على إمامته لاحتج بها
في محفل من المحافل للقوم أن يقولوا إنه تركه للتقية فإنهم ينقلون عنه أنه تمسك يوم الشورى بخبر الغدير
وخبر المنزلة وجميع فضائله ومناقبه ولم يتمسك البتة بهذه الآية في إثبات إمامته وذلك يوجب القطع بسقوط
هؤلاء الروافض أنها دالة على إمامة علي لكنا توافقنا على أنها عند نزولها ما دلت على حصول الإمامة
في الحال لأن عليا ما كان نافذ التصرف في الأمة في حياة الرسول فلم يبق إلا أن تحمل الآية على أنها تدل على أن عليا
سيصير إماما بعد ذلك ومتى قالوا ذلك فنحن نقول بموجبه ونحمله على إمامته بعد أبي بكر وعمر وعثمان إذ ليس في الآية ما يدل
على تعيين الوقت فإن قالوا الأمة في هذه الآية على قولين منهم من قال إنها لا تدل على إمامة علي ومنهم من قال
إنها تدل على إمامته بعد الرسول من غير فصل فالقول بدلالة الآية على إمامته على هذا الوجه قول بالثالث وهو باطل
لأنا نجيب عنه فنقول لعل الذي أخبركم أنه ما كان أحد في الأمة قال هذا القول فإن من المحتمل بل من الظاهر أنه منذ ابتداء

استدلال

استدلال المستدل بهذه الآية على إمامة علي فإن السائل يورد على ذلك الاستدلال هذا السؤال فكان ذكر هذا الاحتمال
وهذا السؤال مقرونا بذكر هذا الاستدلال الحجة السابعة أن قوله إنما وليكم الله ورسوله ولا شك أنه خطاب مع الأمة
وهم كانوا قاطعين بأن المتصرف فيهم هو الله ورسوله وإنما ذكر الله هذا الكلام تطييبا لقلوب المؤمنين وتعريفا
لهم أنه لا حاجة بهم إلى اتخاذ الأحباب والأنصار من الكفار وذلك لأن من كان الله ورسوله ناصرا له ومعينا له فأي حاجة
به إلى طلب النصرة والمحبة من اليهود والنصارى وإذا كان كذلك كان المراد بقوله إنما وليكم الله ورسوله هو
الولاية بمعنى النصرة والمحبة ولا شك أن لفظ الولي مذكور مرة واحدة فلما أريد به هيهنا معنى النصرة والمحبة
أن يراد به معنى التصرف لما بينا أنه لا يجوز استعمال اللفظ المشترك معا الحجة الثامنة أنه تعالى مدح المؤمنين
في الآية المتقدمة بقوله يحبهم ويحبونه أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين فإذا حملنا قوله إنما وليكم الله ورسوله
يفيد فائدة قوله يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون وكانت هذه الآية مطابقة لما قبلها مؤكدة لمعناها
فكان ذلك أولى فثبت بهذه الوجوه أن الولاية المذكورة في الآية يجب أن يكون بمعنى النصرة لا بمعنى التصرف أما الوجه
الذي عولوا عليه وهو أن الولاية المذكورة في الآية غير عامة والولاية بمعنى النصرة عامة من وجهين الأول لا نسلم أن
الولاية غير عامة ولا نسلم أن كلمة إنما للحصر والدليل عليه قوله إنما مثل الحياة الدنيا كماء أنزلناه من السماء ولا شك أن
الحياة الدنيا أمثالا أخر سوى هذا المثل وقال إنما الحياة الدنيا لعب ولهو ولا شك أن اللهو قد يحصل في غيرها الثاني
لا نسلم أن الولاية بمعنى النصرة عامة في كل المؤمنين وبيانه أنه تعالى قسم المؤمنين قسمين أحدهما الذين جعلهم
موليا عليهم وهم المخاطبون بقوله إنما وليكم الله والثاني الأولياء وهم المؤمنون الذين يقيمون الصلاة ويؤتون
الزكاة وهم راكعون فإذا فسرنا الولاية هيهنا بالنصرة كان المعنى أنه تعالى جعل أحد القسمين أنصار القسم الثاني
ونصرة القسم الثاني غير حاصلة لجميع المؤمنين إذ لو كان كذلك لزم في القسم الذي هم المنصورون أن يكونوا ناصرين
لأنفسهم وذلك محال فثبت أن نصرة قسمي الأمة غير ثابتة لكل الأمة بل مخصوصة بالقسم الثاني من الأمة فلم يلزم
من كون الآية المذكورة في هذه الآية خاصة أن لا يكون بمعنى النصرة وهذا الجواب حسن دقيق لا بد من التأمل فيه
أما استدلالهم بأن هذه الآية نزلت في حق علي فهو ممنوع فقد بينا أن أكثر المفسرين زعموا أنه في حق كل الأمة
والمراد أن الله أمر المسلم بأن لا يتخذ الحبيب والناصر إلا من المسلمين ومنهم من يقول إنها نزلت في حق أبي بكر وأما
استدلالهم بأن الآية مختصة بمن أدى الزكاة في الركوع وذلك هو علي بن أبي طالب فنقول هذا ضعيف من وجوه الأول
أن الزكاة اسم للواجب لا للمندوب بدليل قوله وآتوا الزكاة فلو أنه أدى الزكاة الواجبة عن أول أوقات الوجوب وذلك
عند أكثر العلماء معصية وأنه لا يجوز إسناده إلى علي بن أبي طالب ع وحمل الزكاة على الصدقة النافلة خلاف الأصل
لما بينا أن قوله وآتوا الزكاة ظاهره يدل على أن كل ما كان زكاة فهو واجب الثاني وهو أن اللائق بعلي بن أبي طالب ع

ان يكون مستغرق القلب بذكر الله معرضا عما يكون في الصلوة والظاهر ان من كان كذلك فانه لا يتفرغ لاستماع كلام الغير وفهمه
ولهذا قال الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والارض ومن كان قلبه مستغرقا
في الفكر كيف يتفرغ لاستماع كلام الغير الثالث ان دفع الخاتم في الصلوة الى الفقير عمل كثير واللائق بحال علي بن ابي طالب رض
ان لا يفعل ذلك الرابع ان المشهور انه رض كان فقيرا ولم يكن له مال تجب الزكوة فيه ولذلك فانهم يقولون انه لما اعطى ثلاثة
اقراص نزل فيه هل اتى وذلك لا يمكن الا اذا كان فقيرا فاما من لم يكن له ما تجب فيه الزكوة امتنع حمل قوله ويؤتون الزكوة وهم راكعون عليه الوجه
الخامس هب ان المراد بهذه الاية هو علي بن ابي طالب رض لكنه لا يتم الاستدلال بالاية الا اذا تم ان المراد بالولي هو المتصرف
لا الناصر والمحب وهذا ينفي الكلام المسئلة الثالثة اعلم ان الذين يقولون المراد من قوله ويؤتون الزكوة حال كونهم راكعين
احتجوا بالاية على ان العمل القليل لا يقطع الصلوة وبقي في الاية سؤالان السؤال الاول المذكور في الاية هو الله و
رسوله والمؤمنون فلم يقل انما اولياؤكم والجواب اصل الكلام انما وليكم الله فجعلت الولاية لله على طريق الاصالة ثم نظم في
سلك اثباتها له اثباتها لرسول الله والمؤمنين على سبيل التبع ولو قيل انما اولياؤكم الله ورسوله والذين امنوا لم يكن في الكلام
اصل وتبع وفي قراءة عبد الله انما مولاكم الله السؤال الثاني الذين يقيمون ما محله الجواب الرفع على البدل من الذين امنوا او
التقدير الذين يقيمون او النصب على المدح والغرض من ذكره تمييز المؤمن المخلص عمن يدعي الايمان ويكون منافقا لان ذلك
الاخلاص انما يعرف بكونه مواظبا على الصلوة وفي حال الركوع اي في حال الخضوع والخشوع والاخبات لله ثم قال ومن يتول
الله ورسوله والذين امنوا فان حزب الله هم الغالبون وفيه مسئلتان المسئلة الاولى الحزب في اللغة اصحاب الرجل الذين يكونون معه
على رأيه وهم القوم الذين يجتمعون لامر حزبهم وللمفسرين عبارات قال الحسن جند الله وقال ابو روق اولياء الله وقال ابو العالية
شيعة الله وقال بعضهم انصار الله وقال الاخفش حزب الله الذين يدينون بدينه ويطيعونه فينصرهم المسئلة الثانية قوله
فان حزب الله هم الغالبون جملة واقعة موقع خبر المبتدأ والعائد غير مذكور لكونه معلوما والتقدير فهو غالب لكونه
من جند الله وانصاره قوله يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا الذين اتخذوا دينكم هزوا ولعبا من الذين اوتوا الكتاب
من قبلكم والكفار اولياء واتقوا الله ان كنتم مؤمنين واذا ناديتم الى الصلوة اتخذوها هزوا ولعبا ذلك بانهم قوم
لا يعقلون اعلم انه تعالى نهى في الاية المتقدمة عن اتخاذ اليهود والنصارى اولياء وساق الكلام في تقريره ذكرها هنا النهي العام
عن موالاة جميع الكفار هو هذه الاية وفيها مسائل المسئلة الاولى قرا ابو عمرو والكسائي والكفار بالجر عطفا على قوله من
الذين اوتوا الكتاب من قبلكم ومن الكفار والباقون بالنصب عطفا على قوله الذين اتخذوا والتقدير ولا تتخذوا الكفار
المسئلة الثانية قيل كان رفاعة بن زيد وسويد بن الحرث اظهرا الاسلام ثم نافقا وكان رجال من المسلمين يوادونهم فانزل
الله فيهم هذه الاية المسئلة الثالثة هذه الاية تقتضي امتياز اهل الكتاب عن الكفار لان العطف يقتضي المغايرة وقوله لم يكن
الذين كفروا من اهل الكتاب صريح في كونهم كفارا والطريق في التوفيق بينهما ان كفر المشركين اغلظ واغلظ فلهذا السبب خصهم

الكفر

الكفر المسئلة الرابعة معنى تلاعبهم بالدين واستهزائهم اظهارهم ذلك باللسان مع الاصرار على الكفر في القلب ونظيره قوله
في سورة البقرة واذا لقوا الذين امنوا قالوا امنا الى قوله انما نحن مستهزؤن والمعنى ان القوم لما اتخذوا دينكم هزوا
وسخروا به فلا تتخذوهم اولياء وانصارا واحبابا فان ذلك كالامر الخارج عن العقل والمروة ثم قال تعالى واذا ناديتم الى
الصلوة اتخذوها هزوا ولعبا والمعنى في الاية الاولى انهم اتخذوا دين المسلمين هزوا ولعبا وذكر هنا بعض ما
يتخذونه من هذا الدين هزوا ولعبا واذا ناديتم الى الصلوة اتخذوها هزوا ولعبا وفيه مسائل المسئلة الاولى الضمير في
قوله اتخذوها للصلوة او للمناداة قيل كان رجل من النصارى بالمدينة اذا سمع المؤذن يقول اشهد ان محمدا رسول
الله قال حرق الكاذب فدخلت خادمته بنار ذات ليلة فتطايرت منها شرارة في البيت فاحترق هو واهله وقيل كان
المنادي رسول الله ينادي للصلوة وقام المسلمون اليها فقالت اليهود قاموا لا قاموا صلوا لا صلوا على طريق الاستهزاء
الاذى وقيل كان المنافقون يتضاحكون عند القيام الى الصلوة تنفيرا للناس عنها وقيل قالوا يا محمد لقد ابدعت شيئا
لم يسمع فيما مضى فان كنت نبيا فقد خالفت فيما احدثت جميع الانبياء فمن اين لك صياح كصياح العير فانزل الله هذه الاية
المسئلة الثانية قوله هزوا ولعبا المراد ذلك لانهم عند قيام المسلمين الى الصلوة يقولون هذه الاعمال التي اتوا بها الاستهزاء بها
والسخرية منهم فانهم يظنون انا على باطل مع انا لسنا كذلك لما اعتقدوا انه ليس فيها فائدة ومنفعة في الدين والدنيا
قالوا انها لعب ثم قال تعالى ذلك بانهم قوم لا يعقلون اي لو كان لهم عقل كامل لعلموا ان تعظيم الخالق المنعم وخدمته
مقرونة بغاية التعظيم لا يكون هزوا ولعبا بل هو احسن اعمال العباد واشرف افعالهم ولذلك قال بعض الحكماء اشرف
الحركات الصلوة وانفع السكنات الصيام قوله قل يا اهل الكتاب هل تنقمون منا الا ان امنا بالله وما انزل الينا وما انزل من قبل
وان اكثركم فاسقون قل هل انبئكم بشر من ذلك مثوبة عند الله من لعنه الله وغضب عليه وجعل منهم القردة والخنازير وعبد
الطاغوت اولئك شر مكانا واضل عن سواء السبيل اعلم ان وجه النظم انه تعالى لما حكى عنهم انهم اتخذوا دين الاسلام هزوا
ولعبا قال لهم ما الذي تجدون في هذا الدين مما يوجب اتخاذه هزوا ولعبا وفي الاية مسائل المسئلة الاولى قرا الحسن
هل تنقمون بفتح القاف والفصيح كسرها يقال نقمت الشيء ونقمته بكسر القاف وفتحها تنقمون وهل تنكرون وهل تنكرونه
ثم قال بعضهم يقال نقم ما سمى العتاب نقمة لانه يجب على منكر من الفعل ... الكراهة التي تتبعها سخط من الكاره
ثم سمي العذاب الذي هو العقاب فعلى القول الاول لفظ النقمة موضوع للكراهة ثم سمي العذاب نقمة لكونه مكروها وعلى القول
الثاني لفظ النقمة موضوع للعذاب ثم سمي المنكر المكروه نقمة لانه يتبعه العذاب المسئلة الثانية معنى الاية انه تعالى قال لاهل
الكتاب لم اتخذتم هذا الدين هزوا ولعبا ثم قال على سبيل التعجب هل تجدون في هذا الدين الا الايمان بالله والايمان بما
نزل على محمد والايمان بجميع الانبياء الذين كانوا قبل محمد فان كان هذا الدين مما تنقمون ما الايمان بالله فهو راس جميع الطاعات و
اما الايمان بجملة الانبياء عليهم فهو الحق والصدق لانه اذا كان الطريق الى تصديق بعض الانبياء هو ادعاء الرسالة والنبوة مع المعجز فهو

قلنا ان المعجز حصل على محمد وجب الاقرار بكونه رسولا فاما الاقرار بالبعض فذلك كلام متناقض ومذهب باطل الثالث ان الذي نحن عليه
هو الدين الحق والطريق المستقيم فلم تنقمون علينا وما انزل الى ابراهيم واسماعيل الى قوله ونحن له مسلمون فلما ذكر عيسى جحدوا
نبوته وقالوا والله ما نعلم اهل دين اقل حظا في الدنيا والاخرة منكم ولا دينا شرا من دينكم فانزل الله تعالى هذه الاية وما بعدها واما
قوله وان اكثركم فاسقون فالقراء العامة على فتح الان وقرأ نعيم بن ميسرة ان اكثركم بالكسر وفي الاية سؤالات السؤال الاول كيف
يعير اليهود على المسلمين بكون اكثر اليهود فاسقين والجواب من وجوه الاول قوله وان اكثركم فاسقون تخصيص لهم
بالفسق فيدل على سبيل التعريض انهم لم يتبعوهم على فسقهم وكان المعنى وما ينقمون منا الا ان امنا وما فسقنا
مثلكم والثاني لما ذكر تعالى ما نقم اليهود عليهم من الايمان بجميع الرسل وليس هو مما ينقم ذكر في مقابلته فسقهم
وهو مما ينقم ومثل هذا حسن في الازدواج يقول القائل هل تنقم مني الا اني عفيف وانك فاجر والا اني غني وانك فقير
فيحسن ذلك لاتمام المعنى على سبيل المقابلة والثالث يكون الواو بمعنى مع اي وما تنقمون منا الا الايمان مع ان اكثركم فاسقون
فان احد الخصمين اذا كان موصوفا بالصفات الذميمة واكتسب الثاني شيئا كثيرا من الصفات الحميدة كان اكتسابه
للصفات الحميدة مع كون خصمه مكتسبا للصفات الذميمة اشد تاثيرا في وقوع البغض والحسد في قلب الخصم الرابع
ان يكون على تقدير حذف المضاف اي واعتقاد انكم فاسقون والخامس ان يكون التقدير فيما تنقمون الا بان امنا
بالله وبان اكثركم فاسقون يعني بسبب فسقهم نقموا علينا الايمان والسادس يجوز ان يكون تعليلا معطوفا على
تعليل محذوف كانه قيل وما تنقمون منا الا الايمان لقلة انصافكم ولان اكثركم فاسقون السؤال الثاني اليهود
كلهم فساق فلم خص الاكثر بوصف الفسق الجواب لان اكثرهم يطلب الرياسة والجاه واخذ الرشوة والتقرب الى الملوك فانتم فسقتم في دينكم لا في
العدالة فان الكافر قد يكون عدلا في دينه ومعلوم ان كلهم ما كانوا كذلك فلهذا خص اكثرهم بهذا الحكم وفي
ذكر اكثرهم لئلا يظن ان من امن منهم داخل في ذلك ثم قال تعالى قل هل انبئكم بشر من ذلك مثوبة عند الله من لعنه الله
وغضب عليه وجعل منهم القردة والخنازير وعبد الطاغوت اولئك شر مكانا واضل عن سواء السبيل وفيه مسائل المسئلة
الاولى قوله ذلك اشارة الى المنقوم ولا بد من حذف مضاف وتقديره بشر من اهل ذلك لانه قال من لعنه الله ولا يقال الملعون
شر من ذلك الدين بل يقال انه شر ممن له ذلك الدين فان قيل فهذا يقتضي كون الموصوفين بذلك الدين محكوما عليهم
بالشر ومعلوم انه ليس كذلك قلنا انما الكلام على حسب قولهم واعتقادهم فانهم حكموا بان دين الاسلام شر فقيل هب ان الامر كذلك ولكن
من لعنه الله وغضب عليه ومسخ الصورة شر من ذلك المسئلة الثانية مثوبة نصب على التمييز ووزنها مفعولة كقولك مقولة ومجوزة
وهي بمعنى المصدر وقد جاءت مصادر على مفعول كالمعقول والميسور فان قيل المثوبة مختصة بالاحسان فكيف جاءت في الاساءة
قلنا هذا على طريقة قوله فبشرهم بعذاب اليم وقول الشاعر تحية بينهم ضرب وجيع المسئلة الثالثة قوله من لعنه الله في محله وجهان
الاول انه في محل الرفع على انه خبر مبتدا محذوف فانه لما قال هل انبئكم بشر من ذلك فقيل من لعنه الله ونظيره قوله قل

هل انبئكم

هل انبئكم بشر من ذلك النار والثاني يجوز ان يكون في موضع خفض بدلا من قوله بشر والمعنى انبئكم بمن لعنه الله المسئلة
الرابعة اعلم انه تعالى ذكر من صفاتهم انواعا اولها انه تعالى لعنهم وثانيها انه تعالى غضب عليهم وثالثها انه
جعل منهم القردة والخنازير وعبد الطاغوت قال اهل التفسير عني بالقردة اصحاب السبت وبالخنازير الكفار مائدة
عيسى وروي ايضا ان المسخين كانا في اصحاب السبت لان شبانهم مسخوا قردة ومشايخهم مسخوا خنازير ورابعها
ذكر صاحب الكشاف في قوله وعبد الطاغوت انواعا من القراءة احدها قرا ابي وعبدوا الطاغوت وثانيها قرا ابن
مسعود ومن عبدوا وثالثها وعابد الطاغوت عطفا على القردة ورابعها وعابد وخامسها وعباد وسادسها وعبد وسابعها
وعبد بفتحتين جمع عبيد وثامنها عبدة بوزن كفرة والتاسع وعبد واصله عبدة فحذفت التاء للاضافة او هو
كخدم في جمع خادم والثاني عشر عبد والثالث عشر عباد والرابع عشر وعبد والخامس عشر وعبد الطاغوت على
البناء للمفعول وحذف الراجع بمعنى وعبد الطاغوت بمعنى صار الطاغوت معبودا من دون الله امر اذا صار اميرا والسابع
عشر قرا حمزة وعبد الطاغوت بفتح العين وضم الباء ونصب الدال وجر الطاغوت وعابوا هذه القراءة على حمزة ولحنوه
ونسبوه الى ما لا يجوز ذكره وقال القوم انها ليست بلحن ولا خطأ وذكروا فيها وجوها الاول ان العبد هو العبد الا انهم ضموا
الباء للمبالغة كقولهم رجل حذر وفطن للبليغ في الحذر والفطنة فتاويل عبد الطاغوت انه بلغ الغاية في طاعة الشيطان
وهذا احسن ما قيل والثاني ان العبد والعبد لغتان كقولهم سبع وسبع والثالث ان جمعه عبد كثمار وثمر ثم
ضمتين فابدلت الاولى بالفتحة والرابع يحتمل انه اراد وعبدة الطاغوت فيكون مثل فاجر وفجرة فحذفت الهاء وثقله كما
الى العين والخامس يحتمل انه اراد وعبدا الطاغوت كما قرئ ثم حذف الالف وضم الباء لئلا يشتبه بالفعل المسئلة السادسة
قوله وعبد الطاغوت بالجر فعلى هذا الموصول محذوف المسئلة السابعة احتج اصحابنا بهذه الاية على ان الكفر بقضاء الله
قالوا لان تقدير الاية وجعل الله منهم من عبد الطاغوت وانما يعقل معنى هذا الجعل اذا كان هو الذي جعل فيهم تلك
العبادة اذ لو كان جعل بمعنى الحكم بالعبادة منهم لكان الله ما جعلهم عبدة الطاغوت بل كانوا هم الذين جعلوا انفسهم
كذلك وهذا على خلاف الاية قالت المعتزلة معناه انه تعالى حكم عليهم بذلك ووصفهم به كقوله وجعلوا الملائكة الذين
هم عباد الرحمن اناثا والكلام فيه تقدم مرارا المسئلة الثامنة قيل الطاغوت العجل وقيل الطاغوت الاحبار وكل من اطاع احدا
في معصية الله فقد عبده ثم قال تعالى اولئك شر مكانا اي اولئك الملعونون الممسوخون شر مكانا من المؤمنين
وفي لفظ المكان وجهان الاول قال ابن عباس لان مكانهم سقر ولا مكان اشد شرا منه والثاني انه اضيف الشر الى اللفظ
المكان وهو في الحقيقة لاهله وهو من باب الكناية كقولهم فلان طويل النجاد كثير الرماد ويرجع حاصله الى الاشارة الى
الشيء بذكر لوازمه وتوابعه ثم قال واضل عن سواء السبيل اي عن الدين الحق قال المفسرون لما نزلت هذه الاية عير المسلمون اهل
الكتاب وقالوا يا اخوان القردة والخنازير فافتضحوا ونكسوا رؤسهم قوله تعالى واذا جاؤكم قالوا امنا وقد دخلوا بالكفر وهم

وهم قد خرجوا به والله اعلم بما كانوا يكتمون وترى كثيرا منهم يسارعون في الاثم والعدوان واكلهم السحت لبئس ما كانوا
يعملون لولا ينهاهم الربانيون والاحبار عن قولهم الاثم واكلهم السحت لبئس ما كانوا يصنعون وفيه مسايل المسئلة الاولى
قالوا نزلت هذه الاية في ناس من اليهود كانوا يدخلون على الرسول ويظهرون له الايمان نفاقا فاخبر الله بشانهم وانهم يخرجون من مجلسك
كما دخلوا لم يتعلق بقلبهم شيء من دلايلك وتقريراتك ونصايحك وتذكيراتك المسئلة الثانية الباء في قوله دخلوا بالكفر وخرجوا
به يفيد بقاء الكفر معهم حالتي الدخول والخروج من غير نقصان ولا تغير فيه البتة كما يقول دخل زيد بثوبه وخرج به اي بقي
ثوبه حال الخروج كما كان نقصان ولا تغير فيه البتة كما تقول دخل زيد بثوبه وخرج به اي بقي ثوبه حال الخروج كما كان حال كلمة قد فقال
وقد دخلوا به وذكر عند الخروج كلمة هم فقال وهم قد خرجوا به قالوا الفايدة في ذكر كلمة هم التاكيد في اضافة الكفر اليهم ونفي
ان يكون من النبي في ذلك فعل اي لم يسمعوا منك يا محمد عند جلوسهم معك ما يوجب كفرا فيكون انت الذي القيتهم في الكفر بل
هم الذين خرجوا بالكفر باختيار انفسهم المسئلة الثالثة قالت المعتزلة انه تعالى اضاف الكفر اليهم حالتي الدخول والخروج على سبيل
الذم وبالغ في تقرير تلك الاضافة بقوله وهم قد خرجوا به فدل على انه من العبد لا من الله والجواب المعارضة بالعلم
والداعي ثم قال تعالى والله اعلم بما كانوا يكتمون والغرض منه المبالغة فيما في قلوبهم من الجد والاجتهاد في المكر بالمسلمين
والكيد لهم والبغض لهم ثم قال تعالى وترى كثيرا منهم يسارعون في الاثم والعدوان واكلهم السحت لبئس ما كانوا
يعملون المسارعة في الشيء الشروع فيه بسرعة قيل الاثم الكذب والعدوان الظلم وقيل الاثم ما يختص بهم والعدوان ما يتعداهم
الى غيرهم واما اكل السحت فهو اخذ الرشوة وتقدم الاستقصاء في تفسير السحت وفي الاية فوايد الاولى انه تعالى قال
وترى كثيرا منهم والسبب ان كلهم ما كانوا كذلك بل كان بعضهم يستحيي فيترك والفايدة الثانية ان لفظ المسارعة انما يستعمل في
اكثر الامر في الخير قال تعالى يسارعون في الخيرات وقال نسارع لهم في الخيرات فكان اللايق بهذا الموضع لفظ العجلة الا انه
تعالى ذكر لفظ المسارعة لفايدة وهي انهم كانوا يقدمون على جميع المعاصي والمنهيات فلما ذكر الله بعده العدوان واكل السحت
دل على ان هذين النوعين اعظم انواع المعصية ثم قال تعالى لولا ينهاهم الربانيون والاحبار قد تقدم قال الحسن
الربانيون علماء اهل التوراة وقال غيره كله في اليهود لانه متصل بذكرهم والمعنى ان الله تعالى استبعد من علماء اهل الكتاب
انهم ما نهوا سفلتهم وعوامهم عن المعاصي وذلك يدل على ان تارك النهي عن المنكر بمنزلة مرتكبه لانه تعالى ذم الفريقين في
هذه الاية على لفظ واحد بل نقول ان ذم تارك النهي عن المنكر اقوى لانه قال في المقدمين على الاثم والعدوان واكل السحت
لبئس ما كانوا يعملون وقال في العلماء التاركين النهي عن المنكر لبئس ما كانوا يصنعون والصنع اقوى من العمل لان العمل انما
يسمى صناعة اذا صار مستقرا راسخا متمكنا فجعل جرم العاملين ذنبا غير راسخ وذنب التاركين للنهي عن المنكر ذنبا راسخا والامر
في الحقيقة كذلك لان المعصية مرض الروح وعلاجه العلم بالله وبصفاته وباحكامه فاذا حصل هذا العلم وما زالت المعصية كان مثل
المرض الذي شرب صاحبه الدواء فما زال فكما انه يحصل ههنا ان المرض صعب شديد لا يكاد يزول فكذلك العالم اذا اقدم

على المعصية

على المعصية يدل على ان مرض الايمان في غاية القوة والشدة وعن ابن عباس هي اشد اية في القران وعن الضحاك ما في القران اية
اخوف عندي منها قوله وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت ايديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء وليزيدن
كثيرا منهم ما انزل اليك من ربك طغيانا وكفرا والقينا بينهم العداوة والبغضاء الى يوم القيمة كلما اوقدوا نارا
للحرب اطفاها الله ويسعون في الارض فسادا والله لا يحب المفسدين ولو ان اهل الكتاب امنوا واتقوا لكفرنا عنهم
سيئاتهم ولادخلناهم جنات النعيم ولو انهم اقاموا التورية والانجيل وما انزل اليهم من ربهم لاكلوا من فوقهم ومن تحت
ارجلهم منهم امة مقتصدة وكثير منهم ساء ما يعملون وفي الاية مسايل المسئلة الاولى في هذا الموضع اشكال وهو
ان الله حكى عن اليهود انهم قالوا ذلك ولا شك ان الله صادق في كل ما اخبر عنه ونرى اليهود مطبقين على انا لا نقول
ذلك ولا نعتقده البتة وايضا المذهب الذي يحكى عن العقلاء لا بد وان لا يكون معلوم البطلان بضرورة العقل والقول
بان يد الله مغلولة قول باطل ببديهة العقل لان قولنا الله اسم لموجود قديم قادر على خلق العالم وايجاده وتكوينه وهذا
الموجود يمتنع ان يكون يده مغلولة وقدرته قاصرة والا فكيف يمكنه مع القدرة القاصرة حفظ العالم وتدبيره ولانه ثبت
هذا فنقول فقد حصل الاشكال الشديد في تصحيح هذا النقل وهذه الرواية فنقول عند هذا فيه وجوه الاول
لعل القوم انما قالوا هذا على سبيل الالزام فانهم لما سمعوا قوله تعالى من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا قالوا لو احتاج
الى القرض لكان فقيرا عاجزا فلما حكموا بان الاله الذي يستقرض من عباده فقير مغلول اليدين لا جرم حكى الله عنهم
هذا الكلام الثاني قال المفسرون اليهود كانوا اكثر الناس مالا وثروة فلما بعث الله محمدا وكذبوا به ضيق
الله عليهم المعيشة بعد ذلك فقالت اليهود يد الله مغلولة اي مقبوضة عن العطاء على جهة الصفة بالبخل والجاهل
اذا وقع في البلاء والشدة والمحنة يقول مثل هذه الالفاظ الثالث لعله كان فيهم من كان على مذهب الفلسفة وهو
انه تعالى موجب لذاته وان حدوث الحوادث عنه لا يمكن الا على نهج واحد وسنن واحد وانه تعالى غير قادر على احداث الحوادث
على غير الوجوه التي عليها تقع فعبر عن عدم الاقتدار على التغيير والتبديل بغل اليد الرابع قال بعضهم المراد هو قول اليهود
ان الله لا يعذبنا الا على قدر الايام التي عبدنا فيها العجل الا انهم عبروا عن كونه تعالى غير معذب لهم الا هذا القدر
من الزمان بهذه العبارة الفاسدة واستوجبوا اللعن بسبب فساد العبارة وعدم رعاية الادب وهذا قول الحسن فثبت
ان هذه الحكاية صحيحة على كل هذه الوجوه المسئلة الثانية غل اليد وبسطها مجاز مشهور عن البخل والجود ومنه قوله ولا
تجعل يدك مغلولة الى عنقك ولا تبسطها كل البسط قالوا والسبب فيه ان اليد اله لاكثر الاعمال لا سيما لدفع
المال ولانفاقه فاطلقوا اسم السبب على المسبب واسندوا الجود والبخل الى اليد والبنان والكف والانامل فقيل للجواد
فياض الكف مبسوط اليد بسط البنان تندى الانامل وقيل للبخيل كز الاصابع مقبوض الكف جعد الانامل فان قيل
فلما كان قول اليهود يد الله مغلولة المراد منه البخل وجب ان يكون قوله غلت ايديهم المراد منه البخل لتحصل المطابقة والبخل

الصفات المذمومة التي نهى الله عنها فكيف يجوز ان يدعو عليهم بذلك قلنا قوله يد الله مغلولة عبارة عن المكنة من
البذل والاعطاء ثم ان عدم المكنة من الاعطاء تارة يكون لاجل الفقر وتارة لاجل العجز كذلك قوله غلت ايديهم دعاء عليهم
بعدم القدرة والمكنة سواء حصل ذلك بسبب العجز او الفقر او البخل وعلى هذا التقدير ثم يندفع الاشكال السؤال الثالث قوله
غلت ايديهم ولعنوا بما قالوا فيه وجهان الاول انه دعاء عليهم والمعنى انه تعالى يعلمنا ان ندعو عليهم بهذا الدعاء كما علمنا
الاستثناء في قوله لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله وكما علمنا الدعاء على المنافقين في قوله فزادهم الله مرضا وعلى ابي
لهب الثاني انه اخبار قال الحسن غلت ايديهم في نار جهنم على الحقيقة اي شدت بالاغلال جزاء لهم على هذا القول فان قيل
فان كان الغل انما هو جزاء لهم على هذا القول فكان ينبغي ان يقال فغلت ايديهم قلنا حرف العطف وان كان مضمرا الا انه
حذف لفائدة وهي انه لما حذف كان قوله غلت ايديهم كالكلام المبتدأ به وزيادة قوة فائدة الابتداء بالشيء تدل
على شدة الاهتمام به وقوة الاعتناء بتقريره ونظيره هذا الموضع في حذف فاء التعقيب قوله واذ قال موسى لقومه ان الله
يامركم ان تذبحوا بقرة قالوا اتتخذنا هزوا ولم يقل فقالوا اتتخذنا هزوا واما قوله تعالى ولعنوا بما قالوا فالمراد انهم
عذبوا في الدنيا بالجزية وفي الاخرة بالنار ثم قال تعالى بل يداه مبسوطتان واعلم ان الكلام في هذه الاية من المهمات
فان الايات الكثيرة ناطقة باثبات اليد فتارة المذكور هو اليد من غير بيان العدد قال تعالى يد الله فوق ايديهم وتارة
باثبات اليدين لله تعالى منها قوله تعالى في هذه الاية ومنها قوله تعالى لابليس ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي وتارة باثبات
الايدي قال تعالى مما عملت ايدينا انعاما اذا عرفت هذا فنقول اختلفت الامة في تفسير يد الله فقالت المجسمة انها عضو
جسماني كما في حق كل احد واحتجوا عليه بقوله تعالى الهم ارجل يمشون بها ام لهم ايد يبطشون بها ام لهم اذان يسمعون
بها وجه الاستدلال انه تعالى قدح في الهية الاصنام لاجل انه ليس لها شيء من هذه الاعضاء لزم القدح في كونه الها فلما
بطل ذلك وجب اثبات هذه الاعضاء له قالوا وايضا اسم اليد موضوع لهذا العضو فحمله على شيء اخر ترك للظاهر وانه
لا يجوز واعلم ان الكلام في ابطال هذا القول مبني على انه تعالى ليس بجسم والدليل عليه ان الجسم لا ينفك عن الحركة والسكون
وهما محدثان وما لا ينفك عن المحدث فهو محدث ولان كل جسم فهو مؤلف من الاجزاء وكل ما كان كذلك قابلا للتركيب والانحلال
وكل ما كان كذلك افتقر الى مركب يؤلفه وكل ما كان كذلك فهو محدث فثبت بهذه الوجوه انه يمتنع كونه تعالى جسما
فيمتنع ان يكون يده عضوا جسمانيا واما جمهور الموحدين فلهم في لفظ اليد قولان الاول قول من يقول
القران لما دل على اثبات اليد لله تعالى امنا به والعقل لما دل على انه يمتنع ان يكون يد الله عبارة عن جسم مخصوص وعضو
مركب من الاجزاء والابعاض امنا به فاما ان اليد ما هي وما حقيقتها فقد فوضنا معرفتها الى الله تعالى وهذا طريقة
السلف واما المتكلمون فقالوا اليد تذكر في اللغة على وجوه احدها الجارحة وهو معلوم وثانيها النعمة يقول القائل
لفلان عندي يد اشكره عليها وثالثها القوة قال تعالى اولي الايدي والابصار فسروه باولي القوة والعقول وحكى سيبويه انهم

قالوا

قالوا لا يدين لك بها والمعنى سلب كمال القدرة ورابعها الملك يقال هذه الضيعة في يد فلان اي في ملكه
قال تعالى الذي بيده عقدة النكاح اي يملك ذلك وخامسها شدة العناية والاختصاص قال تعالى لما خلقت
بيدي والمراد تخصيص ادم بهذا التشريف فانه تعالى هو الخالق لجميع المخلوقات ويقال يدي لك رهن بالوفا
اذا ضمنت له شيئا واذا عرفت هذا فنقول اليد في حق الله تعالى يمتنع ان يكون بمعنى الجارحة وسائر المعاني
كلها حاصلة وههنا قول اخر وهو ان ابا الحسن الاشعري زعم في بعض اقواله ان اليد صفة قائمة بذات
الله وهي صفة سوى القدرة من شانها التكوين على سبيل الاصطفاء قال والذي يدل عليه انه تعالى جعل وقوع خلق
ادم بيديه علة لكرامة ادم واصطفائه فلو كانت اليد عبارة عن القدرة لامتنع كونه علة للاصطفاء لان ذلك حاصل
في جميع المخلوقات فلا بد من اثبات صفة اخرى وراء القدرة يقع بها الخلق والتكوين على سبيل الاصطفاء واكثر
العلماء زعموا ان اليد في حق الله عبارة عن القدرة او عن النعمة وان قيل ان فسرتم اليد في حق الله تعالى فهذا مشكل
لان قدرة الله واحدة ونص القران ناطق باثبات اليدين تارة واثبات الايدي اخرى وان فسرتموها بالنعمة فنص
القران ناطق باثبات اليدين ونعم الله تعالى غير محدودة كما قال وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها والجواب انه
اخترنا تفسير اليد بالقدرة كان الجواب عن الاشكال المذكور ان القوم جعلوا قولهم يد الله مغلولة كناية عن
البخل فاجيبوا على وفق كلامهم فقيل بل يداه مبسوطتان اي ليس الامر كما وصفتموه من البخل بل هو جواد على سبيل الكمال
فان من اعطى على كل الوجوه واما ان اخترنا تفسير اليد بالنعمة كان الجواب عن الاشكال المذكور من وجهين الاول
انه نسبة بحسب الجنس ثم يدخل تحت كل واحد من الجنسين انواع لا نهاية لها فقيل نعمتاه نعمة الدين ونعمة الدنيا او نعمة
الظاهر والباطن ونعمة النفع ونعمة الدفع او نعمة الشدة والرخاء الثاني ان المراد بالتثنية المبالغة في وصف النعمة الا ترى ان قولهم
لبيك معناه اقامة على طاعتك بعد اقامة وكذلك سعديك معناه مساعدة بعد مساعدة وليس المراد منه طاعتين ولا مساعدتين
فكذلك الاية معناه ان النعم متظاهرة متتابعة ليست كما ادعي من انها مقبوضة ممتنعة ثم قال تعالى ينفق كيف يشاء اي
يرزق وان شاء وسع وقال ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الارض ولكن ينزل بقدر ما يشاء وقال يبسط
الرزق لمن يشاء ويقدر وقال قل اللهم مالك الملك الى قوله تعز من تشاء وتذل من تشاء بيدك الخير وان هذه الاية
رد على المعتزلة وذلك لانهم قالوا يجب على الله تعالى اعطاء الثواب للمطيع ويجب عليه ان لا يعاقبه ويجب عليه ان لا يدخل
العاصي الجنة ويجب عليه عند بعضهم ان يعاقبه فهذا المنع والحجر والتقييد يجري مجرى الغل فهم في الحقيقة قائلون بان يد
الله مغلولة واما اهل السنة فهم قائلون بان الملك ملك الله وليس لاحد عليه استحقاق ولا لاحد عليه اعتراض
كما قال فمن يملك من الله شيئا ان اراد ان يهلك المسيح ابن مريم وامه ومن في الارض جميعا فقوله سبحانه بل يداه مبسوطتان
ينفق كيف يشاء لا يستقيم الا على مذهبنا والحمد لله على الدين القويم والصراط المستقيم ثم قال تعالى وليزيدن

وليزيدن كثيرا منهم ما انزل اليك من ربك طغيانا وكفرا وفيه مسئلتان المسئلة الاولى المراد بالكثير علماء اليهود يعني ازداد رؤساء
ما انزل اليك من ربك من القرآن والحجج شدة في الكفر وغلوا في الانكار كما يقال ما زادتك موعظتي الا شرا وقيل اقامتهم على الكفر زيادة منهم
في الكفر المسئلة الثانية قال اصحابنا دلت الاية على انه تعالى لا يراعي مصالح الدين والدنيا لانه تعالى لما علم انهم يزدادون عند نزول
تلك الآيات كفرا وضلالا فلو كانت افعاله معللة برعاية مصالح العباد لامتنع عليه انزال تلك الآيات فلما انزلها علمنا انه تعالى
لا يراعي مصالح العباد ونظيره قوله فزادتهم رجسا الى رجسهم فان قيل اعلم الله تعالى بحالهم انه سواء انزلها او لم ينزلها
فانهم ياتون بتلك الزيادة من الكفر فلهذا حسن منه تعالى انزالها قلنا فعلى هذا التقدير لم يكن ذلك الازدياد لاجل
انزال تلك الآيات وهذا يقتضي ان يكون اضافة ازدياد الكفر الى انزال تلك الآيات باطلا وذلك تكذيب للقرآن ثم
قال تعالى والقينا بينهم العداوة والبغضاء الى يوم القيمة واعلم ان وجه اتصال هذه الاية بما قبلها هو انه تعالى بين
انهم انما ينكرون نبوته بعد ظهور الدلائل على صحتها لاجل الحسد ولاجل حب الجاه والمال والسعادة ثم انه تعالى بين
انهم لما رجحوا الدنيا على الاخرة لا جرم ان الله كما حرمهم سعادة الدين فكذلك حرمهم سعادة الدنيا لان كل فريق منهم
بقي مصرا على مذهبه ومقالته يبالغ في نصرته ويطعن في كل ما سواه من المذاهب والمقالات تعظيما لنفسه وترويجا
لمذهبه فصار ذلك سببا لوقوع الخصومة الشديدة بين فرقهم وطوائفهم وانتهى الامر فيه الى ان بعضهم يكفر بعضا ويبغض
بعضهم بعضا وفي قوله والقينا بينهم العداوة والبغضاء قولان احدهما المراد منه ما بين اليهود والنصارى من العداوة لانه
جرى ذكرهم في قوله لا تتخذوا اليهود والنصارى وهو قول الحسن ومجاهد والثاني فرق اليهود فان بعضهم جبرية وبعضهم
قدرية وبعضهم موحدة وبعضهم مشبهة وكذلك بين فرق النصارى كالملكانية والنسطورية واليعقوبية فان قيل فهذا
المعنى حاصل بتمامه بين المسلمين فكيف يمكن جعله عيبا على اليهود والنصارى قلنا هذه البدع انما حدثت بعد عصر الصحابة
والتابعين اما في ذلك الزمان فلم يكن شيء من ذلك حاصلا فلا جرم حسن من الرسول ومن اصحابه جعل ذلك عيبا على اليهود
والنصارى ثم قال تعالى كلما اوقدوا نارا للحرب اطفاها الله ويسعون وهذا شرح نوع اخر من انواع المحن عن اليهود
وهو انهم كلما هموا بامر من امور الدنيا رجعوا خائبين خاسرين مقهورين مغلوبين كما قال تعالى ضربت عليهم الذلة اينما
ثقفوا قال قتادة لا يلقى اليهود ببلدة الا وجدتهم من اذل الناس ثم قال ويسعون في الارض فسادا المعنى ليس فيهم قوة
من القدرة الا انهم يسعون في الارض بالفساد وذلك بان يخدعوا ضعيفا ويستخرجوا نوعا من المكر والكيد
على سبيل الخفية قيل انهم خالفوا حكم التورية فسلط الله عليهم بخت نصر ثم افسدوا فسلط الله عليهم ططوس الرومي
ثم افسدوا فسلط الله عليهم المسلمين ثم قال والله لا يحب المفسدين وذلك يدل على ان الساعي في الفساد ممقوت عند
الله ثم قال تعالى ولو ان اهل الكتاب امنوا واتقوا لكفرنا عنهم سيئاتهم ولادخلناهم جنات النعيم واعلم انه تعالى لما
بالغ في ذمهم وفي تهجين طريقتهم بين انهم لو امنوا واتقوا لوجدوا سعادات الاخرة وهي محصورة في نوعين احدهما رفع العقاب

الثاني

الثاني ايصال الثواب اما دفع العقاب فهو المراد بقوله لكفرنا عنهم سيئاتهم واما ايصال الثواب فهو المراد بقوله ولا
دخلناهم جنات النعيم فان قيل الايمان وحده سبب مستقل باقتضاء تكفير السيئات واعطاء الحسنات فلم ضم اليه شرط التقوى
قلنا المراد بكونه ايمانا مع التقوى والطاعة لا الايمان الذي هو مجرد الاقرار كما يفعله المنافقون ثم قال تعالى
ولو انهم اقاموا التورية والانجيل وما انزل اليهم من ربهم لاكلوا من فوقهم ومن تحت ارجلهم واعلم انه تعالى لما بين في
الاية الاولى انهم لو امنوا لفازوا بسعادات الاخرة بين في هذه الاية انهم لو امنوا لفازوا مع سعادات الاخرة بسعادات الدنيا
والمسابها في اقامتها الوفاء بعهود الله تعالى فيها ومن الاقرار باشتمالها على الدلائل الدالة على بعثة محمد والثاني اقامة
التورية اقامة احكامها وحدودها كما يقال اقام الصلوة اذا قام بحقوقها ولا يقال لمن لم يوف بشرائطها انه اقامها و
الثالث اقاموها نصب اعينهم لئلا يزلوا في شيء من حدودها وهذه الوجوه كلها حسنة ولكن الاول احسن وما انزل اليهم من ربهم قيل القرآن والثاني
كتب سائر الانبياء مثل كتاب اشعيا وكتاب حبقوق وكتاب دانيال فان هذه الكتب مملوة من البشارة بمبعث محمد واما
قوله لاكلوا من فوقهم ومن تحت ارجلهم ففيه وجوه الاول ان اليهود لما اصروا على تكذيب محمد اصابهم القحط والشدة وبلغوا الى حيث
قالوا يد الله مغلولة فالله بين انهم لو تركوا ذلك الكفر لانقلب الامر وحصل الخصب والسعة وفي قوله لاكلوا من فوقهم ومن
تحت ارجلهم وجوه الاول ان المراد منه المبالغة في شرح السعة والخصب لا ان هناك فوقا وتحتا والمعنى لاكلوا اكلا متصلا كثيرا
كما يقال فلان في الخير من فرقه الى قدمه يريد تكاثف الخير وكثرته عنده والثاني ان الاكل من الفوق نزول القطر ومن تحت الارجل
النبات كما قال تعالى في سورة الاعراف ولو ان اهل القرى امنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والارض والثالث الاكل من الفوق
كثرة الاشجار المثمرة ومن تحت الارجل الزروع المغلة والرابع المراد به الجنات اليانعة الثمار فيجتنون ما تهدل منها من رؤس
الشجر ويلتقطون ما تساقط على الارض من تحت ارجلهم والخامس يجوز ان يكون هذا اشارة الى ما جرى على اليهود من بني قريظة
وبني النضير من قطع نخيلهم وافساد زروعهم واجلائهم ثم قال تعالى منهم امة مقتصدة يعني الاقتصاد في القول
والاعتدال في العمل من غير غلو ولا تقصير واصله القصد وذلك لان من عرف مطلوبه فانه يكون قاصدا له على الطريق المستقيم
من غير انحراف ولا اضطراب اما من لم يعرف موضع مقصوده فانه يكون متحيرا تارة يذهب يمينا واخرى يسارا فلهذا السبب
جعل الاقتصاد عبارة عن الاستواء في العمل المؤدي الى الغرض ثم في هذه الامة المقتصدة قولان الاول ان المراد منها هؤلاء
الذين امنوا من اهل الكتاب كعبد الله بن سلام من اليهود والنجاشي من النصارى فهم على القصد من دينهم وعلى المنهج المستقيم
منه ولم يميلوا الى طرفي الافراط والتفريط والثاني المراد منها الكفار من اهل الكتاب الذين يكونون عدولا في دينهم ولا يكون
فيهم عناد شديد ولا غلظة كاملة كما قال ومن اهل الكتاب من ان تامنه بقنطار يؤده اليك ثم قال تعالى وكثير منهم ساء
ما يعملون وفيه معنى التعجب كانه قيل وكثير منهم ما اسوء عملهم والمراد منه الاجلاف المتعصبون الذين لا يؤثر فيهم الدليل
ولا ينجع فيهم القول قوله يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك وان لم تفعل فما بلغت رسالته والله يعصمك من الناس

ان الله لا يهدي القوم الكافرين امر الرسول بان لا ينظر الى قلة المقتصدين وكثرة الفاسقين ولا يخشى مكروههم فقال بلغ اي لا تمتنع
من تبليغ ما انزل الله اليك من كشف اسرارهم وفضائح افعالهم فان الله يعصمك من كيدهم ويصونك من مكرهم
وروى الحسن ان النبي قال ان الله بعثني برسالة فضقت بها ذرعا وعرفت ان الناس يكذبوني واليهود
والنصارى يخوفوني فلما انزل الله هذه الاية زال الخوف بالكلية وروي ان النبي كان ايام اقامته بمكة
يجاهر ببعض القران ويخفي بعضه اشفاقا على نفسه من تسرع المشركين اليه والى اصحابه فلما اعز الله الا
سلام وايده بالمسلمين قال له يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك اي لا تراقبن احدا ولا تترك شيئا
مما انزل اليك خوفا من ان ينالك مكروه ثم قال تعالى وان لم تفعل فما بلغت رسالته وفيه مسائل المسألة الاولى
قرا نافع رسالاته وفي الانعام حيث يجعل رسالاته على الجمع وفي الاعراف برسالاتي على الواحد وقرا حفص عن
عاصم على الضد ففي المائدة والانعام على الواحد وفي الاعراف على الجمع وقرا ابو عمرو وحمزة والكسائي في المائدة
على الواحدة وفي الانعام والاعراف على الجمع وقرا ابن كثير في الجمع على الواحد وقرا ابن عامر وابو بكر عن عاصم كله
على الجمع حجة من جمع ان الرسل يبعثون بضروب من الرسالات واحكام مختلفة في الشريعة وكل اية انزل
الله على رسوله فهي رسالة فحسن لفظ الجمع واما من افرد فقال القران كله رسالة واحدة وايضا فان لفظ
الواحد قد يدل على الكثرة وان لم يجمع كقوله وادعوا ثبورا كثيرا فوقع الاسم الواحد على الجمع فكذا هنا لفظ
الرسالة وان كان واحدا الا ان المراد هو الجمع والله اعلم المسألة الثانية لقائل ان يقول ان قوله وان لم تفعل
فما بلغت رسالته معناه وان لم تبلغ رسالته فاي فائدة في هذا الكلام اجاب جمهور المفسرين عنه بان المراد ان
لم تبلغ واحدا منها كنت كمن لم تبلغ شيئا منها وهذا الجواب عندي ضعيف لان من اتى بالبعض وترك البعض فلو
قيل انه ترك الكل كان كذبا ولو قيل ايضا ان مقدار الجرم في ترك البعض مثل مقدار الجرم في ترك الكل فهو ايضا
محال ممتنع فسقط هذا الجواب والاصح عندي ان هذا خرج على قانون قوله انا ابو النجم وشعري شعري ومعناه ان شعري
قد بلغ في الكمال والفصاحة والمتانة الى حيث متى قيل فيه انه شعري فقد انتهى مدحه الى الغاية التي لا يمكن ان يزاد
عليها فهذا الكلام يفيد المبالغة التامة من هذا الوجه فكذا ههنا فان لم تبلغ رسالته يعني انه لا يمكن ان
يوصف ترك التبليغ بتهديد اعظم من انه ترك التبليغ فكان ذلك تنبيها على غاية التهديد والوعيد المسألة
الثالثة ذكر المفسرون في سبب نزول الاية وجوها الاول انها نزلت في قصة الرجم والقصاص على ما تقدم في
قصة اليهود الثاني نزلت في عيب اليهود واستهزائهم بالدين والنبي سكت عنهم فنزلت هذه الاية الثالث لما
نزلت اية التخيير وهو قوله يا ايها النبي قل لازواجك فلم يعرضها عليهن خوفا من اختيارهن الدنيا فنزلت
الرابع نزلت في زيد وزينب بنت جحش قالت عائشة من زعم ان رسول الله كتم شيئا من الوحي فقد اعظم الفرية

على الله والله تعالى يقول يا ايها الرسول بلغ ولو كتم رسول الله شيئا من الوحي لكتم قوله وتخفي في نفسك ما الله مبديه
الخامس نزلت في الجهاد فان المنافقين كانوا يكرهونه وكان يمسك احيانا عن حثهم على الجهاد السادس لما نزل قوله
تعالى ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم سكت الرسول عن عيب الهتهم فنزلت
هذه الاية وقال بلغ يعني معايب الهتهم ولا تخفها عنهم والله يعصمك منهم السابع نزلت في حقوق المسلمين وذلك
لانه قال في حجة الوداع لما بين الشرائع والمناسك هل بلغت قالوا نعم قال اللهم فاشهد الثامن روي انه نزل تحت
شجرة في بعض اسفاره وعلق سيفه عليها فاتاه اعرابي وهو نائم فاخذ سيفه واخترطه وقال يا محمد من يمنعك
مني فقال الله فرعدت يد الاعرابي وسقط السيف وضرب براسه الشجرة حتى انتثر دماغه فانزل الله هذه الاية
وبين انه يعصمه من الناس التاسع كان يهاب قريشا واليهود والنصارى فازال الله عن قلبه تلك الهيبة بهذه الاية
العاشر نزلت هذه الاية في فضل علي ولما نزلت هذه الاية اخذ بيده وقال من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه
وعاد من عاداه فلقيه عمر فقال هنيئا لك يا ابن ابي طالب اصبحت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة وهذا قول ابن عباس والبراء
بن عازب ومحمد بن علي واعلم ان هذه الروايات وان كثرت الا ان الاولى حمله على انه امنه من مكر اليهود والنصارى وامره
باظهار التبليغ من غير مبالاة منه بهم وذلك لان ما قبل الاية بكثير وما بعدها بكثير لما كان كلاما مع اليهود والنصارى امتنع القاء هذه الاية
الواحدة في البين على وجه يكون اجنبيا عما قبلها وعما بعدها المسألة الرابعة في قوله والله يعصمك من الناس سؤال وهو انه
كيف يجمع بين ذلك وبين ما روي انه شج في وجهه يوم احد وكسرت رباعيته والجواب من وجهين احدهما ان المراد يعصمه
من القتل وفيه التنبيه على انه يجب ان يحتمل ما دون النفس من انواع البلاء فما اشد تكليف الانبياء عليهم السلم وثانيهما انها نزلت
بعد يوم احد واعلم ان المراد من الناس ههنا الكفار بدليل قوله ان الله لا يهدي القوم الكافرين ومعناه انه تعالى لا يمكنهم
مما يريدون وعن انس كان رسول الله يحرسه سعد وحذيفة حتى نزلت هذه الاية فاخرج راسه من قبة ادم وقال انصرفوا
يا ايها الناس فقد عصمني الله من الناس قوله قل يا اهل الكتاب لستم على شيء حتى تقيموا التورية والانجيل وما انزل اليكم
من ربكم وليزيدن كثيرا منهم ما انزل اليك من ربك طغيانا وكفرا فلا تاس على القوم الكافرين اعلم انه تعالى لما امره
بالتبليغ سواء طاب للسامع او ثقل عليه امره بان يقول لاهل الكتاب هذا الكلام وان كان مما يشق عليهم جدا فقال
قل يا اهل الكتاب من اليهود والنصارى لستم على شيء من الدين ولا في ايديكم شيء من الحق والصواب كما يقول هذا
ليس بشيء اذا اردت تحقيره وتصغير شانه وقوله حتى تقيموا التورية والانجيل وما انزل اليكم من ربكم وليزيدن كثيرا
منهم ما انزل اليك من ربك طغيانا وكفرا وهذا مذكور فيما قبل والتكرير للتاكيد ثم قال فلا تاس على القوم الكافرين
وفيه وجهان الاول لا تاسف عليهم بسبب زيادة طغيانهم وكفرهم فان ضرر ذلك راجع اليهم لا اليك ولا الى المؤمنين
الثاني لا تاسف بسبب نزول العذاب والطعن عليهم فانهم من الكافرين المستحقين لذلك وروي عن ابن عباس انه جاء

من اليهود وقالوا يا محمد الست تقر بان التورية حق من عند الله قال بلى قالوا فانا نؤمن بها ولا نؤمن بغيرها فنزلت
هذه الاية قوله تعالى ان الذين امنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى من امن بالله واليوم الاخر وعمل صالحا فلا خوف عليهم
ولا هم يحزنون قد تقدم تفسير هذه الاية في سورة البقرة وبقي ههنا مسائل المسئلة الاولى في اعراب قوله والصابئون يقال
والصابئين وهكذا قرأ ابي بن كعب وابن مسعود وابن كثير وللنحويين في علة القراءة المشهورة وجوه الاول وهو مذهب الخليل
وسيبويه ارتفع الصابئون بالابتداء على نية التاخير كانه قيل ان الذين امنوا والذين هادوا والنصارى من امن بالله واليوم الاخر
وعمل صالحا فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون والصابئون كذلك فحذف خبره وفائدة تقديم عطفهم على من قبلهم
هو ان الصابئين اشد الفرق المذكورين في هذه الاية ضلالا فكانه قيل هؤلاء الفرق ان امنوا واتوا بالعمل الصالح قبل الله
توبتهم وازال ذنبهم حتى الصابئون فانهم ان امنوا ايضا كذلك المسئلة الثانية وهو قول الفراء ان كلمة ان ضعيفة في العمل
ههنا وبيانه من وجوه الاول ان كلمة ان انما تعمل لكونها مشابهة للفعل ومعلوم ان المشابهة بين الفعل و
بين الحرف ضعيفة الثاني انها وان كانت تعمل لكنها انما تعمل في الاسم فقط اما الخبر فانه بقي مرفوعا بكونه خبر المبتدا وليس
لهذا الحرف في رفع الخبر تاثير وهذا مذهب الكوفيين وقد بيناه بالدليل في سورة البقرة في تفسير قوله ان الذين كفروا سواء
عليهم ءانذرتهم الثالث انها انما يظهر اثرها في بعض الاسماء والتي لا يتغير حالها عند اختلاف العوامل فلا يظهر اثر هذه الحرف
فيها والامر ههنا كذلك لان الاسم ههنا هو قوله الذين وهذه الكلمة لا يظهر فيها اثر النصب والرفع والخفض واذا ثبت هذا فنقول
اذا كان اسمها بحيث لا يظهر فيه اثر الاعراب فالذي يعطف عليه يجوز فيه النصب على اعمال هذا الحرف والرفع على اسقاط
عمله فلا يجوز ان يقال ان زيدا وعمرو قائمان لان زيدا ظهر فيه الاعراب الا انه يجوز ان يقال ان هؤلاء واخوتك يكرموننا
وان هذا نفسه شجاع وان هذا وزيد ظالمان لان النصب يجوز به ان كلمة ان كانت في الاصل ضعيفة العمل فاذا صارت بحيث
لا يظهر لها اثر في اسمها صارت في غاية الضعف فجاز الرفع بمقتضى الحكم الثابت قبل دخول هذا الحرف عليه وهو كونه مبتدا
فهذا تقرير قول الفراء وهو مذهب حسن واولى من مذهب البصريين لان الذي قالوه يقتضي ان كلام الله على الترتيب الذي
ورد عليه ليس بصحيح وانما تحصل الصحة عند تفكيك هذا النظم واما على قول الفراء فلا حاجة اليه فكان ذلك اولى
المسئلة الثالثة قال بعض النحويين لا شك ان كلمة ان من العوامل الداخلة على المبتدا والخبر وكون المبتدا او الخبر خبرا
وصف حقيقي ثابت حال دخول هذه الحرف وقبله وكونه مبتدا يقتضي الرفع اذا ثبت هذا فنقول المعطوف على اسم
ان يجوز انتصابه بناء على اعمال هذا الحرف ويجوز ارتفاعه ايضا لكونه في الحقيقة مبتدا ومحدثا عنه ومخبرا عنه وطعن
صاحب الكشاف فيه وقال انما يجوز رفعه على محل ان واسمها بعد ذكر الخبر تقول ان زيدا منطلق وعمرو
عطفا بالنصب على اللفظ وبالرفع على موضع ان واسمها لان الخبر قد تقدم فاما قبل ذكر الخبر فهو غير جائز لانا لو رفعنا
على محل ان واسمها لكان العامل في خبرها هو الابتداء ولو كان كذلك لكان العامل في خبرها هو الابتداء لان الابتداء

هو المؤثر

هو المؤثر في المبتدا والخبر معا فحينئذ يلزم ان الخبر المتاخر يكون مرفوعا بحرف ان وبمقتضى الابتداء فيجتمع على المرفوع الواحد
رافعان مختلفان وانه محال واعلم ان هذا الكلام ضعيف وبيانه من وجوه الاول ان هذه الاشياء التي يسميها النحويون
رافعة وناصبة ليس معناها انها كذلك لذواتها ولاعيانها فان هذا لا يقوله عاقل بل المراد انها معرفات الكثير على النحو
غير حال الا زمان ان جميع اجزاء المحدثات انما تعرف بوجود الله تعالى والثاني في ضعف هذا الجواب انه بنا على ان كلمة ان
مؤثرة في نصب الاسم ورفع الخبر والكوفيون ينكرون ذلك ويقولون لا تاثير لهذا الحرف في رفع الخبر البتة وقد حكينا
هذه المسئلة في سورة البقرة والثالث هو ان الاشياء الكثيرة اذا عطف بعضها على البعض فالخبر الواحد لا يكون خبرا
عنها لان الخبر عن الشيء عبارة عن تعريف حاله وبيان صفته ومن المحال ان يكون حال الشيء وصفته وغيره حالا لغيره
وصفته لامتناع قيام الصفة الواحدة بالذوات المختلفة واذا ثبت هذا ظهر ان الخبر وان كان في اللفظ واحدا لكنه
في التقدير متعدد وهو حاصل موجود بحسب التقدير المنوي واذا حصل التعدد في الحقيقة لم يمتنع كون البعض مرتفعا بالحرف
والبعض بالابتداء وبهذا التقدير لم يلزم اجتماع الرافعين على مرفوع واحد والذي يحقق ذلك انه لا يتم بعد ذكر الاسم وخبره جاء
الرفع والنصب في المعطوف عليه ولا شك ان هذا المعطوف انما جاز ذلك فيه لانا نضمر له خبرا وحكمنا بان ذلك الخبر المضمر مرتفع بالا
بتداء واذا ثبت هذا فنقول ان خبرا اذا عطفنا اسما على اسم محكم صريح العقل بانه لا بد من الحكم بتقدير الخبر وذلك انما يحصل
باضمار الاخبار الكثيرة وعلى هذا التقدير يسقط ما ذكره من الالزام المسئلة الرابعة انه تعالى لما بين ان اهل الكتاب ليسوا
على شيء ما لم يؤمنوا بين ان هذا الحكم عام في الكل وانه لا يحصل لاحد فضيلة ولا منقبة الا اذا امن بالله واليوم الاخر و
عمل صالحا وذلك لان الانسان له قوتان القوة النظرية والعملية اما كمال القوة النظرية فليس الا بان يعرف الحق واما كمال القوة العملية
فليس الا بان يعمل الخير واعظم المعارف شرفا معرفة اشرف الموجودات وهو الله سبحانه وكمال معرفته انما يحصل بكونه قادرا
على الحشر والنشر فلا جرم كان افضل المعارف هو الايمان بالله واليوم الاخر وافضل الخيرات في الاعمال امران المواظبة على
السلام التعظيم لامر الله والشفقة على خلق الله ثم بين تعالى ان كل من اتى بهذا الايمان وبهذا العمل فانه يرد القيامة من غير
خوف والفائدة في ذكرهما ان الخوف يتعلق بالمستقبل والحزن بالماضي فقال لا خوف عليهم بسبب ما يشاهدونه من اهوال
القيمة ولا يحزنون بسبب ما فاتهم من طيبات الدنيا لانهم وجدوا امورا اعظم واشرف من تلك الطيبات التي كانت حاصلة لهم
في الدنيا ومن كان كذلك فانه لا يحزن بسبب طيبات الدنيا فان قيل كيف يمكن خلو المكلف الذي لا يكون معصوما عن اهوال
القيمة والجواب من وجهين الاول انه تعالى شرط ذلك بالعمل الصالح ولا يكون اتيا بالعمل الصالح الا اذا كان تاركا لجميع
المعاصي والثاني انه ان حصل خوف فذلك عارض قليل لا يعتد به المسئلة الخامسة قالت المعتزلة انه تعالى شرط عدم الخوف
وعدم الحزن بالايمان والعمل الصالح والمشروط بالشيء عدم عند عدم الشرط فلزم ان من لم يات مع الايمان بالعمل الصالح فانه
يحصل الخوف والحزن وذلك يمنع من العفو عن صاحب الكبيرة والجواب ان صاحب الكبيرة لا يقطع بان الله يعفو عنه لا

فحال ثبوت الخوف والحزن حاصلا قبل اظهار العفو المسألة السادسة انه تعالى قال في اول الاية الذين امنوا ثم قال في اخر
الاية من امن بالله وفي هذا التكرير فائدتان الاولى ان المنافقين كانوا يزعمون انهم مؤمنون فلا فائدة في هذا التكرير
اخراجهم عن تعلم الخوف وعلم الحزن الفائدة الثانية انه تعالى اطلق لفظ الايمان يدخل تحته اقسام واشرفها
الايمان بالله واليوم الاخر فكانت الفائدة في الاعادة ليتنبه على ان هذين القسمين اشرف اقسام الايمان وقد
ذكرنا وجوها كثيرة في قوله يا ايها الذين وكلها صالحة لهذا الموضع السابعة الراجع الى الاسم ان محذوف والتقدير
من امن منهم الا انه حسن الحذف لكونه معلوما والله اعلم قوله لقد اخذنا ميثاق بني اسرائيل وارسلنا اليهم
رسلا كلما جاءهم رسول بما لا تهوى انفسهم فريقا كذبوا وفريقا يقتلون وحسبوا الا تكون فتنة فعموا وصموا ثم تاب الله عليهم
ثم عموا وصموا كثير منهم والله بصير بما يعملون اعلم ان المقصود بيان عتو بني اسرائيل وشدة تمردهم عن الوفاء
بعهد الله بما افتتح به السورة وهو قوله اوفوا بالعقود فقال لقد اخذنا ميثاق بني اسرائيل يعني خلق الادلة
وخلق العقل الهادي الى كيفية الاستدلال وارسلنا اليهم رسلا لتعريف الشرائع والاحكام وقوله كلما جاءهم رسول بما
لا تهوى انفسهم جملة شرطية وقعت صفة لقوله رسلا والراجع محذوف والتقدير كلما جاءهم رسول منهم بما لا تهوى
انفسهم جملة شرطية وقعت صفة لقوله رسلا والراجع محذوف والتقدير كلما جاءهم رسول منهم بما لا تهوى انفسهم
اي بما يخالف هواهم ويضاد شهواتهم من مشاق التكاليف فيها سؤالات السؤال الاول اين جواب الشرط فان قوله فريقا كذبوا
وفريقا كذبوا وفريقا يقتلون لا يصلح ان يكون جوابا لهذا الشرط لان الرسول الواحد لا يكون فريقين والجواب
ان جواب الشرط محذوف وانما حذف لان الكلام المذكور يدل عليه والتقدير كلما جاءهم رسول ناصبوه
ثم كانه قيل كيف فعلوا برسلهم فقيل فريقا كذبوا وفريقا يقتلون وقوله الرسول الواحد انما يكون فريقين فيقول كلما جاءهم رسول
يدل على كثرة الرسل فلا جرم جعلهم فريقين السؤال الثاني لم ذكر احد الفعلين ماضيا والاخر مضارعا والجواب انه تعالى
بين انهم كيف كانوا يكذبون موسى في كل عام وكيف كانوا يتمردون عن اوامره ولكنا لنتغافل انما نتوقف الى قوله
بعضهم لسوء تمردهم عن تبديل قوله فيقاتله الجبارين واما القتل فهو ما اتفق لهم في حكم زكريا ويحيى وكانوا قد
قصدوا ايضا قتل موسى وان كان الله تعالى عصمه من مرادهم وهم يزعمون انهم قتلوه فذكر التكذيب بلفظ الماضي
اشارة الى معاملتهم مع موسى لانه قد انقضى من ذلك الزمان اذ ذاك كثير وذكر القتل بلفظ المضارع اشارة الى معاملتهم
مع زكريا ويحيى ويكون ذلك الزمان قريبا وكان كالحاضر السؤال الثالث ما الفائدة في تقديم المفعول على قوله
فريقا كذبوا وفريقا يقتلون والجواب قد عرفت ان التقديم انما يكون لشدة العناية فالتكذيب والقتل
انكاهما منكرين الا ان تكذيب الانبياء وقتلهم انقع فكان التقديم لهذه الفائدة ثم قال وحسبوا ان لا تكون فتنة
وفي الاية مسائل المسألة الاولى قرا حمزة والكسائي وابو عمرو الا تكون فتنة برفع نون يكون والباقون بالنصب

وذكر الواحد

وذكر الواحدي لهذا تقريرا حسنا فقال الافعال على ثلاثة اضرب فعل يدل على ثبات الشيء واستقراره نحو العلم والتيقن
والتبين فما كان مثل هذا يقع بعده ان الثقيلة ولم يقع بعده الخفيفة الناصبة للفعل وذلك ان الثقيلة تدل على ثبات
الشيء واستقراره فلما كان العلم وبابه يدل على الاستقرار والثبات وان الثقيلة تفيد هذا المعنى حصل بينهما موافقة
ومجانسة ومثاله من القران قوله تعالى ويعلمون ان الله هو الحق المبين الم يعلموا ان الله هو يقبل التوبة عن عباده هذا
المعنى حصلت بينهما موافقة والضرب الثاني فعل يدل على خلاف الثبات و
الاستقرار نحو الطمع والخوف والرجاء فهذا لا يستعمل الا الخفيفة الناصبة للفعل قال تعالى والذي اطمع ان يغفر لي
وتخافون ان يتخطفكم الناس فخشينا ان يرهقهما والضرب الثالث فعل متردد بين القبيلين نحو حسبت واخواتها فانه
يستعمل بمعنى الطمع والرجاء فيما لا يكون ثابتا مستقرا ثم بمعنى العلم فيما يكون ثابتا مستقرا اذا عرفت هذا فنقول يمكن
اجراء الحسبان هاهنا بحيث يفيد الثبات والاستقرار لان القوم كانوا جازمين بانهم لا يقعون في فتنة وسبب ذلك التكذيب و
القتل الى الفتنة والعذاب ويمكن اجراؤه بحيث لا يفيد هذا الثبات من حيث انهم كانوا يكذبون ويقتلون بسبب
حفظ الجاه والمال وكانوا يعلمون بانهم عارفين بان ذلك خطا ومعصية واذا كان اللفظ محتملا لكل واحد من المعنيين
لا جرم ظهر الوجه في كل واحد من القراءتين فمن رفع قوله الا تكون كان المعنى انهم نسوا الشدة وجعلوا لا عوضا
من حذف في القسمة فلو قلت علمت ان تقول بالرفع لم يحسن حتى يأتي بما يكون عوضا من حذف القسمة نحو السين
وقد كقوله علم ان سيكون ومن نصب فظاهر قال الواحدي وكلا الوجهين قد جاء به القران فمثل قوله من نصب مع
بعدها الخفيفة قوله ام حسب الذين اجترحوا السيئات ان يسبقونا ام حسب الذين اجترحوا السيئات ان نجعلهم احسب
الذين ان يتركوا ومثل قوله من رفع ام يحسبون انا لا نسمع سرهم ونجواهم ايحسبون انما نمدهم ايحسب الانسان ان لن
نجمع عظامه فهذه مخففة من ان الناصبة للفعل لا يقع بعدها لن ومثل المذهبين في الظن قوله تظن ان يفعل بها
ان يقيما ومن الرفع قوله وانا ظننا ان لن تقول الانس والجن وانهم ظنوا كما ظننتم ان لن يبعث الله احدا فان هاهنا
الخفيفة من الثقيلة لقوله علم ان سيكون لان ان الناصبة للفعل لا تجتمع مع ان لان ان تفيد التاكيد وان الناصبة تفيد عدم
الثبات كما قررناه المسألة الثالثة ذكر المفسرون في الفتنة وجوها وهي محصورة في العذاب الاخرة وعذاب الدنيا ثم ان عذاب
الدنيا اقسام منها القحط ومنها الوباء ومنها القتل ومنها العداوة والبغضاء فيما بينهم ومنها الادبار والنحوسة وكل ذلك
قد فعل بهم وكل واحد من المفسرين حمل الفتنة على واحد من هذه الوجوه واعلم ان حسبانهم ان لا تقع فتنة يحتمل وجهين الاول
انهم كانوا يعتقدون ان النسخ على شرع موسى وكانوا يعتقدون ان الواجب عليهم في كل رسول جاء بشرع اخر ان يكذبوه
والثاني انهم وان اعتقدوا في انفسهم كونهم مخطئين في ذلك التكذيب والقتل الا انهم كانوا يقولون نحن ابناء الله
واحباؤه وكانوا يعتقدون ان نبوة اسلافهم وابائهم يدفع عنهم العقاب الذي يستحقونه بسبب ذلك القتل والتكذيب فقال

نعموا وصموا ثم تاب الله عليهم ثم عموا وصموا كثير منهم والله بصير بما يعملون وفيه مسائل المسئلة الاولى الاية دالة على ان عماهم وصممهم عن
الهداية الى الحق حصل مرتين واختلف المفسرون في المراد بهاتين المرتين على وجوه الاول المراد انهم عموا وصموا في زمان
زكريا ويحيى وعيسى ثم تاب الله تعالى على بعضهم حيث وفق بعضهم للايمان به ثم عموا وصموا كثير منهم في زمان محمد صلى الله عليه وسلم بان
انكروا نبوته ورسالته وانما قال كثير منهم لان اكثر اليهود وان اصروا على الكفر بمحمد عليه السلام الا ان جمعا منهم امنوا به مثل عبد الله بن
سلام واصحابه الثاني عموا وصموا حين عبدوا العجل ثم تابوا عنه فتاب الله عليهم ثم عموا وصموا كثير منهم بالتعنت
وهو طلبهم رؤية الله جهرة ونزول الملائكة الثالث قال القفال ذكر الله في سورة بني اسرائيل ما يجوز ان يكون تفسيرا
لهذه الاية فقال وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن في الارض مرتين ولتعلن علوا كبيرا فاذا جاء وعد اولاهما
بعثنا عليكم عبادا لنا اولي باس شديد فجاسوا خلال الديار وكان وعدا مفعولا ثم رددنا لكم الكرة عليهم وامددناكم
باموال وبنين وجعلناكم اكثر نفيرا فهذا في معنى فعموا وصموا كثيرا انما كانت بزوال ارسل اليهم مثل داود وسليمان وغيرهما
فامنوا به فتاب الله عليهم ثم وقعت فترة فعموا وصموا مرة اخرى المسئلة الثانية في عموا وصموا بالضم على تقدير عماهم الله وصممهم
اي رماهم وضربهم بالعمى والصمم كما يقول زكمته الفريسة بالتزكيه وهو نحال قصير كثيرة واضربته بركته المسئلة الثالثة في
قوله ثم عموا وصموا كثير منهم وجوه الاول كانه على مذهب من يقول كلوني البراغيث الثاني ان يكون كثير منهم بدلا من الضمير في
فقوله ثم عموا وصموا والابدال كثير في القران قال تعالى الذي احسن كل شيء خلقه وقال ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه
سبيلا وهذه الابدال هيهنا في غاية الحسن لانه لو قال ثم عموا وصموا لاوهم ذلك ان كلهم صاروا كذلك فلما قال كثير منهم دل
على ان هذا الحكم حاصل لكثير منهم لا لكلهم الثالث قوله كثير منهم خبر مبتدا محذوف والتقدير هم كثير منهم المسئلة الرابعة قال لا
قال الله بهذا العمى والصمم الجهل والكفر فيقول فاعل هذا الجهل هو الله او العبد والاول يبطل قول المعتزلة والثاني باطل لان
الانسان لا يختار البتة تحصيل الجهل والكفر لنفسه فان قالوا انما اختاروا ذلك لانهم ظنوا انه علم قلنا حاصل هذا انهم اختاروا
هذا الجهل بسبق جهل اخر الا ان الجهالات لا تتسلسل بل لا بد من انتهائها الى الجهل الاول ولا يجوز ان يكون فاعله هو العبد
لما ذكرنا فوجب ان يكون فاعله هو الله تعالى ثم قال والله بصير بما يعملون اي من قتل الانبياء وتكذيب الرسل والمقصود منه
التهديد قوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح ابن مريم اعلم انه تعالى لما استقصى في الكلام مع اليهود شرع هيهنا
في الكلام مع النصارى فحكى الله عن فريق منهم انهم قالوا ان الله هو المسيح ابن مريم وهذا هو قول اليعقوبية
لانهم يقولون ان مريم ولدت الها ولعل هذا المذهب انهم يقولون ان الله تعالى حل في ذات عيسى واتحد بذات عيسى ثم حكى
عن المسيح انه قال يا بني اسرائيل اعبدوا الله ربي وربكم وهذا تنبيه على ما هو الحجة القاطعة على فساد قول النصارى وذلك وقال المسيح
لانه عليه السلام لم يفرق بين نفسه وبين غيره في ان دلائل الحدوث ظاهرة عليه ثم قال انه من يشرك بالله فقد حرم الله عليه الجنة ومأويه
النار وما للظالمين من انصار ومعناه ظاهر واحتج اصحابنا على ان عقاب الفساق لا يكون مخلدا قالوا وذلك لانه تعالى جعل

اعلم

اعظم انواع الوعيد والتهديد في حق المشركين هو ان الله حرم عليهم الجنة وجعل ماويهم النار وانه ليس لهم ناصر ينصرهم ولا شافع يشفع
لهم فلو كان حال الفساق من المؤمنين كذلك لما بقي لتهديد المشركين بهذا الوعيد فائدة ثم قال لقد كفر الذين قالوا
ان الله ثالث ثلاثة وفيه مسئلتان المسئلة الاولى في ثالث ثلاثة كسر بالاضافة ولا يجوز نصبا لان معناه واحد ثلاثة فيهما
يجوز الاضافة الجر والنصب لان معناه الذي صير الثلاثة اربعة بكونه منهم المسئلة الثانية في تفسير قول النصارى ثالث ثلاثة
طريقان الاول قول المفسرين وهو انهم ارادوا بذلك ان الله ومريم وعيسى الهة ثلاثة والذي يؤكد ذلك قوله تعالى
للمسيح أانت قلت للناس اتخذوني وامي الهين من دون الله فقوله ثالث ثلاثة اي احد ثلاثة او واحد من ثلاثة الهة و
الدليل على ان المراد ذلك قوله تعالى في الرد عليهم وما من اله الا اله واحد وعلى هذا التقدير فهو لا يناسبها الا انه حذف
ذكر الالهة لان ذلك معلوم من مذاهبهم قال الواحدي ولا يكفر من يقول ان الله ثالث ثلاثة اذا لم يرد به ثالث ثلاثة الهة فانه
ما من شيئين الا والله ثالثهما بالعلم كقوله ما يكون من نجوى ثلثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم والطريق الثاني
ان المتكلمين حكوا عن النصارى انهم يقولون جوهر واحد ثلاثة اقانيم اب وابن وروح القدس وهذه الثلاثة اله واحد
كما ان الشمس اسم يتناول القرص والشعاع والحرارة وعنوا بالاب الذات وبالابن الكلمة وبالروح الحيوة واثبتوا الذات
والكلمة والحيوة وقالوا ان الكلمة التي هي كلام الله اختلطت بجسد عيسى اختلاط الماء باللبن وزعموا ان الاب اله والابن اله
والروح اله والكل اله واحد واعلم ان هذا معلوم البطلان ببديهة العقل فان الثلاثة لا تكون واحدا والواحد لا يكون ثلاثة ولا نرى في الدنيا مقالة
اشد فسادا واظهر بطلانا من مقالة النصارى ثم قال وما من اله الا اله واحد يعني لا اله الا الله الواحد ومن في قوله
وما من اله الا اله واحد وان قلنا انه يفيد معنى الاستغراق فالوجود من هذه الحقيقة الا واحد ثم قال وان لم ينتهوا
عما يقولون ليمسن الذين كفروا منهم عذاب اليم قال الزجاج معناه ليمسن الذين اقاموا على هذا الدين لان كثيرا منهم تابوا
من النصرانية ثم قال افلا يتوبون الى الله ويستغفرونه والله غفور رحيم قال الفراء هذا امر في لفظ الاستفهام
كقوله فهل انتم منتهون في اية تحريم الخمر ثم قال ما المسيح ابن مريم الا رسول قد خلت من قبله الرسل وامه صديقة
اي ما هو الا رسول من جنس الرسل الذين خلوا من قبله جاؤا بايات من الله كما اتى بامثالها فان ابرأ الله الاكمه والابرص
واحيى الموتى على يده فقد احيى العصا وجعلها حية تسعى وفلق البحر على يد موسى وان خلقه من غير ذكر فقد خلق ادم من
غير ذكر ولا انثى وامه صديقة في تفسيره وجوه احدها انها صدقت بايات ربها وبكلماتها واخبرت ولدها فالمعنى وصفها
وصدقت بكلمات ربها وكتبه وثانيها انه تعالى قال فارسلنا اليها روحنا فتمثل لها بشرا سويا فلما كلمها جبريل و
وقع عليها اسم الصديقة وثالثها ان المراد بكونها صديقة غاية بعدها عن المعاصي وشدة حرصها واجتهادها في اقامة مراسم
العبودية فان الكامل في هذه الصفة يسمى صديقا قال تعالى فاولئك مع الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين و
ثم قال كانا ياكلان الطعام واعلم ان المقصود من ذلك الاستدلال على فساد قول النصارى وبيانه من وجوه الاول

الاول ان كل من كانت له ام فقد حدث بعد ان لم يكن وكل من كان كذلك كان مخلوقا لا الها الثاني انهما كانا محتاجين الى الطعام اشد
الحاجة والاله هو الذي يكون غنيا عن جميع الاشيا فكيف يعقل ان يكون الها قال بعضهم ان قوله كانا ياكلان الطعام كناية
عن الحدث لان من اكل الطعام فانه لا بد وان يحدث وهذا عندي ضعيف من وجوه الاول انه ليس كل من اكل احدث فان اهل الجنة
ياكلون ولا يحدثون الثاني ان الاكل عبارة عن الحاجة الى الطعام وهذه الحاجة من اقوى الدلايل على انه ليس باله فاي حاجة بنا الى جعله
كناية عن شي اخر الثالث ان الاله هو القادر على الخلق والايجاد فلو كان الها لقدر على دفع الم الجوع عن نفسه بغير الطعام
فلما لم يقدر على دفع الضرر عن نفسه كيف يعقل ان يكون الها للعالمين وبالجملة ففساد قول النصارى اظهر من ان يحتاج فيه الى
الدلايل ثم قال انظر كيف نبين لهم الايات ثم انظر انى يوفكون يقال افكه يافكه اذا صرفه والافك الكذب لانه صرف عن الحق وكل
مصروف عن الشي مافوك عنه وقد افكت الارض اذا صرف عنها المطر ومعنى قوله انى يوفكون اي كيف يصرفون عن الحق قال اصحابنا
الاية دلت على انهم مصروفون عن تامل الحق والانسان يمتنع ان يصرف نفسه عن الحق والصدق الى الباطل والجهل والكذب
لان العاقل لا يختار لنفسه ذلك فعلمنا ان الله سبحانه هو الذي صرفهم عن ذلك ثم قال قل اتعبدون من دون الله
ما لا يملك لكم ضرا ولا نفعا وهذا دليل اخر على فساد قول النصارى وهو يحتمل انواعا من الحجة الاول ان اليهود كانوا يعادونه
ويقصدونه بالسوء فما قدر على الاضرار بهم وكان انصاره وصحابته يحبونه فما قدر على ايصال نفع من منافع الدنيا اليهم والعاجز
عن الاضرار والايصال كيف يعقل ان يكون الها الثاني ان اليهود صلبوه ومزقوا اضلاعه ولما عطش وطلب الما
منهم صبوا الخل في منخريه ومن كان في الضعف هكذا كيف يعقل ان يكون الها الثالث ان اله العالم يجب ان يكون غنيا عن كل ما سواه ويكون كل
ما سواه محتاجا اليه فلو كان عيسى كذلك لامتنع كونه مشتغلا بعبادة الله لان الاله لا يعبد شيئا انما العبد هو الذي
يعبد الاله فلما عرف بالتواتر كونه مواظبا على الطاعات والعبادات علمنا انه انما كان يفعلها لكونه محتاجا في تحصيل
المنافع ودفع المضار الى غيره ومن كان كذلك كيف يقدر على ايصال المنافع الى العباد ودفع المضار عنهم واذا كان
كذلك كان عبدا كساير العبيد وهذا هو عين الدليل الذي حكاه الله عن ابراهيم حيث قال لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني
عنك شيئا ثم قال والله هو السميع العليم والمراد منه التهديد يعني سميع بكفرهم عليم بضمايرهم ثم انه تعالى لما تكلم
اولا على اباطيل النصارى واقام الدليل القاطع على بطلانها وفسادها فعند هذا خاطب مجموع الفريقين بهذا الخطاب
فقال يا اهل الكتاب لا تغلوا في دينكم غير الحق الغلو نقيض التقصير ومعناه الخروج عن الحد وذلك لان الحق
بين طرفي الافراط والتفريط ودين الله بين الغلو والتقصير وقوله غير الحق صفة المصدر اي لا تغلوا في دينكم غلوا غير الحق
اي غلوا باطلا لان الغلو في الدين نوعان غلو حق وهو ان يبالغ في تقريره وتاكيده وغلو
باطل وهو ان يتكلف في تقرير الشبه واخفاء الدلايل وذلك الغلو هو ان اليهود لعنهم الله نسبوه الى الزنا والى انه كذاب
والنصارى ادعوا فيه الالهية ثم قال ولا تتبعوا اهوا قوم قد ضلوا من قبل واضلوا كثيرا وضلوا عن سوا السبيل وفيه مسايل المسالة

الاولى

الاولى الاهوا ههنا المذاهب التي تدعو اليها الشهوة دون الحجة قال الشعبي ما ذكر الله لفظ الهوى في القران الا ذمه
قال ولا تتبع الهوى فيضلك واتبع هواه فتردى وما ينطق عن الهوى افرايت من اتخذ الهه هواه قال ابو عبيدة لم نجد الهوى في
الشر لا يقال فلان يهوى الخير انما يقال يريد الخير ويحبه وقال بعضهم الهوى اله يعبد من دون الله وقيل سمي الهوى هوى
لانه يهوي بصاحبه في النار وانشد ان الهوان هو الهوى قلب اسمه فاذا هويت فقد لقيت هوانا قال رجل لابن عباس
الحمد لله الذي جعل هواي على هواك فقال ابن عباس كل هوى ضلالة المسالة الثانية انه تعالى وصفهم بثلاث درجات
في الضلال فبين انهم كانوا ضالين من قبل ثم ذكر انهم كانوا مضلين لغيرهم ثم ذكر انهم استمروا على تلك الحالة حتى انهم
الان كما كانوا ولا حالة اقرب الى البعد عن الله والقرب من عقاب الله من هذه الحالة نعوذ بالله منها ويحتمل
ان يكون المراد انهم ضلوا بسبب اعتقادهم في ذلك الاضلال انه ارشاد الى الحق ويحتمل ان يكون المراد بالضلال الاول الضلال
عن الدين وبالضلال الثاني الضلال عن طريق الجنة واعلم انه تعالى لما خاطب اهل الكتاب بهذا الخطاب وصف اسلافهم
ثم قال لعن الذين كفروا من بني اسرايل على لسان داود وعيسى ابن مريم قال اكثر المفسرين يعني اصحاب السبت واصحاب
المايدة اما اصحاب السبت فهو ان اصحاب داود هم اهل ايلة لما اعتدوا في السبت باخذ الحيتان على ما ذكره الله في هذه
القصة في سورة الاعراف قال داود اللهم العنهم واجعلهم اية فمسخوا قردة واما اصحاب المايدة فانهم لما اكلوا
من المايدة ولم يومنوا قال عيسى اللهم العنهم كما لعنت اصحاب السبت فمسخوا خنازير وكانوا خمسة الاف رجل ما فيهم
امراة ولا صبي وقال بعض العلماء ان اليهود كانوا يفتخرون بانهم من اولاد الانبياء فذكر الله تعالى هذه الاية ليدل
على انهم ملعونون على السنة الانبياء وقيل ان داود وعيسى بشرا بمحمد ولعنا من يكذبه وهو قول الاصم قال
ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون والمعنى ان ذلك اللعن الشديد كان بسبب انهم يعصون ويبالغون في ذلك العصيان ثم
انه تعالى فسر المعصية والاعتداء بقوله كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه وللتناهي ههنا معنيان احدهما وهو الذي
عليه الجمهور ان التفاعل هو التناهي اي كانوا لا ينهى بعضهم بعضا روي عن ابن مسعود عن النبي من رضي عمل قوم فهو منهم
ومن كثر سواد قوم فهو منهم والمعنى الثاني للتناهي انه بمعنى الانتهاء يقال انتهى عن الامر وتناهى عنه اذا كف عنه
قال لبيس ما كانوا يفعلون اللام في لبيس لام القسم كانه قيل اقسم لبيس ما كانوا يفعلون وهو ارتكاب المعاصي والعدوان
وترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فان قيل الانتهاء عن الشي بعد ان صار مفعولا غير ممكن فلم ذمهم عليه قلنا الجواب
عنه من وجوه الاول ان يكون المراد لا يتناهون عن معاودة منكر فعلوه الثاني لا يتناهون عن منكر ارادوا فعله واحضروا
الاته وادواته الثالث لا يتناهون عن الاصرار على منكر فعلوه ثم قال ترى كثيرا منهم يتولون الذين كفروا واعلم انه تعالى
لما وصف اسلافهم بما تقدم وصف الحاضرين منهم بانهم يتولون الكفار وعلى هذا القول فالمراد منه كعب بن الاشرف واصحابه
حين استجاشوا المشركين على الرسول وذكرنا ذلك في قوله ويقولون للذين كفروا هولاء اهدى من الذين امنوا سبيلا

ثم قال لبئس ما قدمت لهم انفسهم اي لبئس ما قدموا من العمل لمعادهم في الآخرة وقوله ان سخط الله عليهم وفي العذاب هم خالدون في
محل الرفع كما يقال بئس رجلا زيد ورفعه كرفع زيد وفيه وجهان الاول الابتدا ويكون بئس وما عملت فيه خبرا عنه الثاني ان يكون
خبر ابتداء محذوف كانه لما قال بئس رجلا قيل من هو فقال زيد اي هو زيد ثم قال ولو كانوا يؤمنون بالله والنبي وما انزل اليه كانوا
ما اتخذوهم اولياء ولكن كثيرا منهم فاسقون والمعنى لو كانوا يؤمنون بالله والنبي وهو موسى وما انزل اليه التورية
كما يدعون ما اتخذوا المشركين اولياء لان تحريم ذلك ظاهر انه ليس مرادهم تقرير دين موسى بل مرادهم الرياسة والجاه فيسعون
في تحصيله باي طريق قدروا عليه فلهذا وصفهم بالفسق فقال ولكن كثيرا منهم فاسقون وفيه وجه آخر ذكره القفال
وهو ان يكون المعنى ولكن هؤلاء المتولون من المشركين يؤمنون بالله وبمحمد ما اتخذهم هؤلاء اليهود اولياء وهذا وجه حسن ليس
في الكلام ما يدفعه قوله لتجدن اشد الناس عداوة للذين آمنوا اليهود والذين اشركوا ولتجدن اقربهم مودة للذين آمنوا
الذين قالوا انا نصارى اعلم انه تعالى لما ذكر من احوال اهل الكتاب من اليهود والنصارى ما ذكره ذكر في هذه الآية ان اليهود في
غاية العداوة مع المسلمين ولذلك جعلهم قرناء للمشركين في شدة العداوة بل نبه على انهم اشد في العداوة من المشركين من جهة
انه تعالى قدم ذكرهم على ذكر المشركين ولعمري انهم كذلك وعن النبي صلعم انه قال ما خلا يهوديان بمسلم الا هما بقتله وذكر الله تعالى
ان النصارى الين عريكة من اليهود واقرب الى المسلمين منهم وههنا مسئلتان المسئلة الاولى قال ابن عباس وسعيد بن جبير وعطا
والسدي المراد به النجاشي وقومه الذين قدموا من الحبشة على الرسول وآمنوا به ولم يرد جميع النصارى مع ظهور عداوتهم للمسلمين وقال
آخرون مذهب اليهود انه يجب عليهم ايصال الشر الى من يخالفهم في الدين باي طريق كان فان قدروا على القتل فذاك والا
فبغصب المال او بالسرقة او بنوع من الكيد والمكر والحيلة واما النصارى فليس مذهبهم ذلك بل الايذاء في دينهم حرام فهذا هو وجه التفاوت
المسئلة الثانية المقصود من بيان هذا التفاوت تخفيف امر اليهود على الرسول واللام في قوله لتجدن لام
القسم والتقدير قسما انك تجد اليهود والمشركين اشد الناس عداوة مع المؤمنين وقد شرحت لك ان هذا التمرد والمعصية
عادة قديمة لهم ففرغ خاطرك عنهم ولا تبال بمكرهم وكيدهم ثم ذكر تعالى سبب هذا التفاوت فقال ذلك بان منهم قسيسين
ورهبانا وانهم لا يستكبرون وفي الآية مسئلتان المسئلة الاولى علة هذا التفاوت ان اليهود مخصوصون بالحرص الشديد
على الدنيا والدليل قوله تعالى ولتجدنهم احرص الناس على حيوة ومن الذين اشركوا فقرنهم في الحرص بالمشركين المنكرين للمعاد والحرص
معدن الاخلاق الذميمة لان من كان حريصا على الدنيا طرح دينه في طلب الدنيا واقدم على كل محظور ومنكر بطلب الدنيا فلا جرم تشتد
عداوته مع كل من نال مالا او جاها واما النصارى فانهم في اكثر الامر معرضون عن الدنيا مقبلون على العبادة وترك طلب الرياسة
والتكبر والترفع وكل من كان كذلك فانه لا يحسد الناس ولا يؤذيهم ولا يخاصمهم بل يكون لين العريكة في طلب الحق فهذا
هو الفرق بين هذين الفريقين في هذا الباب وهو المراد بقوله ذلك بان منهم قسيسين ورهبانا وانهم لا يستكبرون وههنا
دقيقة نافعة في طلب الدين وهو ان كفر النصارى اغلظ من كفر اليهود لان النصارى ينازعون في الالهيات والنبوات واليهود

لا ينازعون الا في النبوات ولا شك ان الاول اعظم ثم ان النصارى مع غلظ كفرهم لما لم يشتد حرصهم على طلب الدنيا بل كان
في قلوبهم شيء من الميل الى الآخرة شرفهم الله بقوله ولتجدن اقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا انا نصارى واما اليهود مع ان
كفرهم اخف في جنب كفر النصارى طردهم وخصهم بمزيد اللعن وما ذاك الا بسبب حرصهم على الدنيا وذلك ينبهك على صحة قوله صلعم
حب الدنيا راس كل خطيئة المسئلة الثانية القس والقسيس اسم لرئيس النصارى والجمع القسيسون وقال عروة بن الزبير ضيعت
النصارى الانجيل وادخلوا فيه ما ليس منه وبقي واحد من علمائهم على الحق والدين وكان اسمه قسيسا فمن كان على هديه ودينه فهو
قسيس وقال قطرب القس والقسيس العالم بلغة الروم وهذا مما وقع الوفاق فيه بين اللغتين واما الرهبان فهو جمع راهب كركبان و
راكب وفرسان وفارس وقال بعضهم الرهبان واحد وجمعه رهابين كقربان وقرابين واصله من الرهبة بمعنى المخافة فان قيل كيف مدحهم
الله تعالى بذلك مع قوله ورهبانية وقوله لا رهبانية في الاسلام قلنا ان ذلك صار ممدوحا في مقابلة طريقة اليهود في القساوة
والغلظة ولا يلزم من هذا القدر كونه ممدوحا على الاطلاق ثم قال واذا سمعوا ما انزل الى الرسول يعني محمدا قال ابن عباس يريد
النجاشي واصحابه وذلك لان جعفر الطيار قرا عليهم سورة مريم فاخذ النجاشي تبنة من الارض وقال والله ما زاد على ما قال الله
في الانجيل مثل هذا وما زالوا يبكون حتى فرغ جعفر من القراءة قوله ترى اعينهم تفيض من الدمع فيه وجهان الاول ان
اعينهم تمتلئ من الدمع حتى تفيض لان الفيض ان يمتلئ الاناء وغيره حتى يطلع ما فيه من جوانبه الثاني ان المراد المبالغة في وصفهم بالبكاء فجعلت
اعينهم كانما تفيض بانفسها واما قوله مما عرفوا من الحق اي مما نزل على محمد وهو الحق فان قيل اي فرق بين من ومن في قوله مما
عرفوا من الحق قلنا الاولى لابتداء الغاية والتقدير ان فيض الدمع انما ابتدا من معرفة الحق وكان من اجله وبسببه والثانية للتبعيض
يعني انهم عرفوا بعض الحق وهو القرآن فابكاهم فكيف لو عرفوا كله قوله يقولون ربنا آمنا اي بما سمعنا وشهدنا انه حق فاكتبنا
مع الشاهدين وفيه وجهان الاول يريد امة محمد الذين يشهدون بالحق وهو ماخوذ من قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة
وسطا لتكونوا شهداء على الناس الثاني فاكتبنا مع من شهد من انبيائك ومؤمني عبادك بانك لا اله غيرك قوله وما لنا لا نؤمن بالله وما
جاءنا من الحق ونطمع ان يدخلنا ربنا مع القوم الصالحين وفيه مسئلتان المسئلة الاولى قال صاحب الكشاف محل لا نؤمن
النصب على الحال بمعنى غير مؤمنين كقولك ما لك قائما والواو في قوله ونطمع واو الحال فما العامل في الحال الاولى والثانية
قلنا العامل في الاولى ما في اللام من معنى الفعل كانه قيل اي شيء حصل لنا حال كوننا غير مؤمنين وفي الثانية معنى هذا الفعل
ولكن مقيدا بالحال الاولى لانك لو ازلتها وقلت ما لنا ونطمع لم يكن كلاما ويجوز ان يكون ونطمع حالا من لا نؤمن على انهم انكروا
على انفسهم انهم لا يوحدون الله ويطمعون مع ذلك ان يصحبوا الصالحين وان يكون معطوفا على قوله لا نؤمن على معنى
وما لنا نجمع بين التثليث وبين الطمع في صحبة الصالحين المسئلة الثانية تقدير الآية ويدخلنا ربنا مع القوم الصالحين جنته
ودار رضوانه قال تعالى ليدخلنهم مدخلا يرضونه الا انه حسن الحذف لكونه معلوما ثم قال فاثابهم الله بما قالوا
جنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها وذلك جزاء المحسنين والذين كفروا وكذبوا بآياتنا اولئك اصحاب الجحيم وفيه

مسايل المسئلة الاولى ظاهر الاية يدل على انهم انما استحقوا ذلك الثواب بمجرد القول لانه تعالى قال فاثابهم الله بما قالوا اي بما سالوا يعني
قولهم فاكتبنا مع الشاهدين المسئلة الثانية الاية دالة على ان المؤمن الفاسق لا يبقى مخلدا في النار وبيانه من وجهين
الاول انه تعالى قال وذلك جزاء المحسنين وهذا الاحسان لا بد وان يكون هو الذي تقدم ذكره من المعرفة وهو قولهم مما
عرفوا من الحق ومن الاقرار وهو قوله فاثابهم الله بما قالوا واذا كان كذلك فهذه الاية دالة على ان كل من حصلت له هذه المعرفة وهذا الاقرار
يرجى له هذا الثواب وصاحب الكبيرة له هذه المعرفة وهذا الاقرار فوجب ان يحصل له هذا الثواب فاما ان ينقل من الجنة الى النار
وهو باطل بالاجماع او يقال يعاقب على ذنبه ثم ينقل الى الجنة وذلك هو المطلوب الثاني وهو انه تعالى قال والذين كفروا وكذبوا
باياتنا اولئك اصحاب الجحيم فقوله اولئك اصحاب الجحيم يفيد الحصر اي اولئك اصحاب الجحيم لا غيرهم والمصاحب للشيء هو الملازم له الذي لا ينفك عنه فهذا
يقتضي تخصيص هذا الدوام بالكفار فصارت هذه الاية من هذين الوجهين من اقوى الدلائل على ان العذاب المخلد لا يحصل للمؤمن
الفاسق قوله يا ايها الذين امنوا لا تحرموا طيبات ما احل الله لكم ولا تعتدوا ان الله لا يحب المعتدين اعلم انه تعالى لما استقصى
في المناظرة مع اليهود والنصارى عاد بعده الى بيان الاحكام وذكر جملة منها النوع الاول ما يتعلق بالمطاعم والمشارب واللذات
فقال يا ايها الذين امنوا لا تحرموا طيبات ما احل الله لكم وفيه مسايل المسئلة الاولى الطيبات اللذات التي تشتهيها النفوس
وتميل اليها القلوب وفي الاية قولان الاول روي انه صلعم وصف القيامة لاصحابه فاجتمعوا في بيت عثمان بن مظعون وبالغ واشبع
الكلام في الانذار والتحذير فعزموا على ان يرفضوا الدنيا ويحرموا على انفسهم المطاعم الطيبة والمشارب اللذيذة وان
يصوموا النهار ويقوموا الليل وان لا يناموا على الفرش وان يخصوا انفسهم ويلبسوا المسوح ويسيحوا في الارض فاخبر النبي
بذلك فقال لهم ان لانفسكم عليكم حقا فصوموا وافطروا وقوموا وناموا فاني اقوم وانام واصوم وافطر واكل اللحم والدسم واتي النساء فمن
رغب عن سنتي فليس مني وبهذا الكلام ظهر وجه النظم بين هذه الاية وما قبلها وذلك لانه تعالى مدح النصارى بان منهم قسيسين ورهبانا
وعادتهم الاحتراز عن طيبات الدنيا ولذاتها فلما مدحهم اوهم ذلك المدح ترغيب المسلمين في مثل تلك الطريقة فذكر تعالى
عقيب هذه الاية ازالة لذلك الوهم ليظهر للمسلمين انهم ليسوا مامورين بتلك الطريقة فان قيل ما الحكمة في هذا النهي قلنا ان
حب الدنيا مستول على الطباع والقلوب فاذا توسع الانسان في اللذات والطيبات اشتد ميله اليها وعظمت رغبته
فيها وكلما كانت تلك النعم اكثر وادوم كان ذلك الميل اقوى واعظم وكلما ازداد الميل قوة ورغبة ازداد حرصه في
الدنيا واستغراقه في تحصيلها وذلك يمنعه عن الاستغراق في معرفة الله وفي طاعته ويمنعه عن طلب السعادة الاخروية
واما اذا اعرض عن لذات الدنيا وطيباتها فكلما كان ذلك الاعراض اتم وادوم كان ذلك الميل اضعف والرغبة اقل
فحينئذ تتفرغ النفس لطلب معرفة الله والاستغراق في خدمته واذا كان الامر كذلك فما الحكمة في نهي الله عن الرهبانية
والجواب عنه من وجوه الاول ان الرهبانية المفرطة والاحتراز التام عن الطيبات مما يوقع الضعف في الاعضاء الرئيسة
التي هي القلب والدماغ فاذا وقع الضعف فيهما اختلت الفكرة وتشوش العقل ولا شك ان اكمل السعادات واعظم القربات

الا هو

الا هو معرفة الله فاذا كانت الرهبانية الشديدة مما توقع الخلل في ذلك بالطريق الذي ذكرناه لا جرم وقع النهي عنه والثاني
وهو ان حاصل ما ذكرتم ان اشتغال النفس بطلب اللذات الحسية يمنعها عن الاشتغال بالسعادات العقلية وهذا
مسلم لكن في حق النفوس الضعيفة اما النفوس المستعلية الكاملة فانها لا يكون استعمالها في الاعمال الحسية مانعا لها عن الاستكمال با
لسعادات العقلية فانا نشاهد ان النفس قد تكون ضعيفة بحيث متى اشتغلت بمهم امتنع عليها الاشتغال بمهم اخر وقد تكون
بحيث تكون قوية لا يكون اشتغالها ببعض المهمات مانعا لها عن الاشتغال بمهم اخر وكلما كانت النفس اقوى كانت هذه
الحالة اكمل واذا كان كذلك كانت الرهبانية الخالصة دليلا على نوع من الضعف والقصور وانما الكمال في الوفاء
بالجهتين والاستكمال في الناحيتين والثالث هو ان من استوفى اللذات الحسية وكان غرضه الاستعانة بها على
استيفاء اللذات العقلية فان رياضته ومجاهدته اتم من رياضة من اعرض عن اللذات الحسية لان صرف حصة
النفس الى جانب الطاعة اشق واشد من اعراض حصة النفس بالكلية وكان الكمال في هذا الثاني يوجب خراب
الدنيا وانقطاع الحرث والنسل واما ترك الرهبانية مع المواظبة على المعرفة والمحبة والطاعة فانه يفيد
عمارة الدنيا والاخرة وكانت هذه الحالة اكمل فهذا جملة في هذا الوجه المسئلة الثانية في تفسير هذه الاية وجوه ذكرها
القفال وهو انه لما قال لا تسرفوا اراد انه كما لا يجوز استحلال المحرم كذلك لا يجوز تحريم الحلال وكانت العرب تحرم
من الطيبات ما لم يحرم الله وهي البحيرة والسائبة والوصيلة والحام وقد حكى الله تعالى ذلك في هذه السورة وفي سورة الانعام
فكانوا يحللون الميتة والدم وغيرهما فامر الله ان لا يحرموا ما احل الله ولا يحللوا ما حرم الله حتى يدخلوا تحت قوله
يا ايها الذين امنوا اوفوا بالعقود المسئلة الثالثة قوله لا تحرموا طيبات ما احل الله لكم يحتمل وجوها احدها
لا تعتقدوا تحريم ما احل الله لكم وثانيها لا تظهروا باللسان تحريم ما احله الله لكم وثالثها لا تجتنبوا
عنها اجتنابا يشبه الاجتناب من المحرمات فهذه الوجوه الثلثة محمولة على الاعتقاد والقول والعمل ورابعها
لا تحرموا على غيركم بالفتوى وخامسها لا تلتزموا تحريمها بنذر او يمين ونظير هذه الاية قوله تعالى يا ايها النبي
لم تحرم ما احل الله لك وسادسها ان يخلط المغصوب بالمملوك اختلاطا لا يمكنه التمييز فيحرم الكل فذلك
الخلط سبب لتحريم ما كان حلالا وكذلك القول فيما اذا اختلط النجس بالطاهر فالاية محتملة لكل هذه الوجوه ولا يبعد حملها
على الكل المسئلة الرابعة قوله ولا تعتدوا ان الله لا يحب المعتدين فيه وجوه الاول انه تعالى جعل تحريم الطيبات
اعتداء فنهى عن الاعتداء ليدخل تحته النهي عن تحريمها الثاني انه لما اباح الطيبات حرم الاسراف فيها بقوله ولا تعتدوا
ونظيره قوله وكلوا واشربوا ولا تسرفوا الثالث يعني لما احل لكم الطيبات فاكتفوا بهذه المحللات ولا تتعدوها
الى المحارم عليكم قال وكلوا مما رزقكم الله حلالا طيبا واتقوا الله الذي انتم به مؤمنون وفيه مسايل المسئلة
الاولى قوله كلوا صيغة الامر وظاهرها للوجوب الا ان المراد هنا الاباحة والتحليل واحتج اصحاب الشافعي رضي

ان الشيء لا يلزم بالشروع قالوا لان هذه الاية يقتضيه اباحة الفعل لا على الاطلاق ثم نبينا ولنا بعد الشروع في الصوم ثم
انه خص في بعض الصور الا ان العام حجة في غير محل التخصيص المسئلة الثانية في قوله حلالا طيبا يحتمل ان يكون متعلقا
بالماكول فعلى الاول يكون التقدير كلوا حلالا طيبا مما رزقكم الله وعلى التقدير الثاني كلوا من الرزق الذي يكون حلالا طيبا
اما على التقدير الاول فانه حجة المعتزلة على ان الرزق لا يكون الا حلالا لان الاية على التقدير دالة على ان الله تعالى
كل الحلال فليم ان يكون كلما كان رزقا حلالا واما على التقدير الثاني فانه حجة لاصحابنا على ان الرزق قد يكون
حراما لانه تعالى خصص من اقسام الرزق الذي يكون حلالا طيبا ولولا ان الرزق قد لا يكون حلالا والا لم يكن
لهذا التخصيص والتقييد فائدة المسئلة الثالثة لم يقل تعالى كلوا ما رزقكم الله ولكن قال كلوا مما رزقكم الله وكلمة
من للتبعيض فكانه تعالى قال اقتصروا في الاكل على البعض واصرفوا البقية في الصدقات والخيرات لانه ارشاد الى ترك الاسراف
الترك الاسراف كما قال ولا تسرفوا المسئلة الرابعة كلوا مما رزقكم الله يدل على ان الله تعالى قد تكفل برزق كل احد فانه لو لم يتكفل
برزقه لما قال كلوا مما رزقكم الله واذا تكفل الله برزقه وجب ان لا يبالغ في الطلب وان يعول على وعد الله واحسانه فانه اكرم من ان يخلف الوعد
وكذلك قال عليه السلام ان الله تعالى تكفل برزق كل احد فاتقوا الله واجملوا في الطلب ثم قال واتقوا الله وهو تاكيد للوصية بما امر به وزاد تاكيدا بقوله
الذي انتم به مؤمنون لان الايمان به يوجب التقوى في الانتهاء الى ما امر به وعما نهى عنه النوع الثاني من الاحكام المذكورة
في هذا الموضع انواع الكفارات والاحكام قوله لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم فقد ذكرنا انه تعالى لما بين في هذا الموضع
انواعا من الشرايع والاحكام تبعها بان قال ان المناسبة بين هذا الحكم وبين ما قبله حسن حسن ذكره عقيبه فنقول قد ذكرنا ان
سبب نزول هذه الاية الاولى ان قوما من الصحابة حرموا على انفسهم المطاعم والملابس واختاروا الرهبانية وحلفوا
على ذلك فلما نهاهم الله عنها قالوا يا رسول الله فكيف نصنع بايماننا فانزل الله هذه الاية واعلم ان الكلام في يمين اللغو قد سبق في الاستقصاء في
سورة البقرة في تفسير قوله لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم فلا وجه للاعادة ثم قال ولكن
يؤاخذكم بما عقدتم الايمان وفيه مسائل المسئلة الاولى قرا نافع وابن كثير وابو عمرو وحفص عن عاصم عقدتم بتشديد
القاف بغير الف وقرا حمزة والكسائي وابو بكر عن عاصم عقدتم بتخفيف القاف بغير الف وقرا ابن عامر عاقدتم بالالف
والتخفيف ومثل الاول قراءة من قرا عقدتم بالتشديد اذا اكد وثقل ايضا على ان الالف اذا عريت هذا اصل فقول اما من قرا بالتخفيف فانه
صالح للكثير والقليل يقال عقد فلان يمينه وعقدوا ايمانهم واما من قرا بالتشديد فقد طعن ابو عبيدة في هذه الاية
القراءة وقال التشديد للتكرير فالقراءة بالتشديد توجب سقوط الكفارة في الواحدة لانها لم تتكرر واجاب الواحدي
من وجهين الاول ان بعضهم قال عقد بالتخفيف والتشديد واحد في المعنى الثاني هب انها تفيد التكرير كما في قوله
وغلقت الابواب الا ان هذا التكرير يحصل بان يعقدها بقلبه ولسانه ومتى جمع بين القلب واللسان فقد حصل التكرير اما لو عقد
اليمين باحدهما دون الاخر لم يكن منعقدا واما من قرا بالالف فانه من المفاعلة التي تختص بالواحد كعافاه وطارقت النعل و

وعاقبت اللص فيكون معنى هذه القراءة من خفف المسئلة الثانية ما مع الفعل بمنزلة المصدر والتقدير ولكن يؤاخذكم بعقدكم
او بتعقيدكم الايمان المسئلة الثالثة في الاية محذوف والتقدير ولكن يؤاخذكم بما عقدتم اذا حنثتم فحذف وقت المؤاخذة
لانه كان معلوما عندهم او بنكث ما عقدتم فحذف المضاف احتج الشافعي بهذه الاية على ان اليمين الغموس
توجب الكفارة وقد ذكرناها في سورة البقرة ثم قال فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم
او كسوتهم او تحرير رقبة اعلم ان الاية دالة على ان الواجب في كفارة اليمين احد الامور الثلاثة على التخيير فان عجز عنها
جميعا فالواجب شيء اخر وهو الصوم وفي الاية مسائل المسئلة الاولى معنى الواجب المخير انه لا يجب عليه الاتيان بكل واحد
من هذه الثلاثة ولا يجوز له تركها جميعا ومتى اتى بواحد من هذه الثلاثة شيئا فانه يخرج عن العهدة فاذا اجتمعت هذه
القيود الثلاثة فذاك هو الواجب المخير ومن الفقهاء من قال الواجب واحد لا بعينه وهذا الكلام يحتمل وجهين الاول انه
يقال الواجب عليه فعل في الوجود واحد من هذه الثلاثة لا بعينه وهذا محال في العقول لان الشيء الذي لا يكون
معينا في نفسه يكون ممتنع الوجود لذاته وما كان كذلك فانه لا يرد به التكليف الثاني ان يقال الواجب عليه واحد معين
في نفسه وفي علم الله الا انه مجهول التعيين عند الفاعل وذلك ايضا محال لان يكون ذلك واجبا بعينه في علم الله
انه لا يجوز تركه محال واجتمعت الامة على انه لا يجوز تركه بتقدير الاتيان بغيره والجمع بين هذين القولين جمع بين النفي
والاثبات وهو محال وتمام الكلام فيه مذكور في اصول الفقه المسئلة الثانية قال الشافعي يجب لكل مسكين مد وهو
ثلثا من وهو قول ابن عباس وزيد بن ثابت وسعيد بن المسيب والحسن والقاسم وقال ابو حنيفة الواجب نصف صاع من الحنطة
وصاع من غير الحنطة حجة الشافعي انه تعالى لم يذكر في الاطعام الا قوله من اوسط ما تطعمون اهليكم وهذا الوسط اما ان يكون المراد
منه ما كان متوسطا في العرف فالمد من الحنطة اذا جعل دقيقا وجعل خبزا فانه يصير قريبا من المنا وذلك كان في قوة اليوم الواحد
ظاهرا وان كان المراد منه ما كان متوسطا في الشرع فان كان متوسطا في العرف فقال المد من الحنطة اذا جعل دقيقا وجعل خبزا فانه
يصير قريبا من المن وذلك في قوة اليوم الواحد ظاهرا وان كان المراد ما كان متوسطا في الشرع فلم يرد في الشرع له مقدار الا في
موضع واحد وهو ما روي في خبر المفطر في نهار رمضان ان النبي صلى الله عليه وسلم امره بالطعام ستين مسكينا من عرق فيه خمسة عشر صاعا فقال
الرجل ما احد افقر مني فقال النبي صلى الله عليه وسلم اطعمه عيالك فقسمه على الستين صاعا فيكون لكل مسكين ربع صاع وذلك يدل على تقدير طعام المسكين بربع الصاع
وهو مد ولا يلزم كفارة الحلف لانها شرعت بلفظ الصدقة مطلقة عن التقدير بالطعام الاهل وكانت فديتها معتبرة بصدقة
الفطر فقد ثبت بالنص تقديرها بالصاع بالمد وحجة ابي حنيفة انه تعالى قال من اوسط ما تطعمون اهليكم والاوسط هو
الاعدل والذي ذكره الشافعي هو ادنى ما يكفي فان الاعدل فيكون ما ذكرنا وهكذا روي عن ابن عباس جعل ما يكفي الانسان ولا
يبلغ فيه حد الاسراف ويزيد فالغالب للشافعي ان قوله من اوسط ما تطعمون اهليكم يحتمل ان يكون المراد التوسط
في المقدار فان الانسان ربما كان قليل الاكل جدا يكفيه الرغيف الواحد وربما كان كثير الاكل فلا يكفيه المنوان الا ان

للموسط الغالب انه يكفيه ما يقرب من الخبز ويحتمل ان يكون المراد المتوسط في القيمة لا يكون غاليا كالسكر ولا يكون خسيسا لمن كان
والذرة والاوسط هو الحنطة والتمر وان ترتيب الخبز ويحتمل ان يكون الاوسط في الطيب واللذات ولما كان اللفظ محتملا لكل واحد من
الامرين منفرد لم يجب حمل اللفظ على ما ذكرناه لوجهين الاول ان الادام غير واجب بالاجماع فلم يبق الا حمل اللفظ في قدر الطعام
ان هذا القدر واجب يقيني وما بقي مشكوك لان اللفظ ذا الزيادة مشكوك فيه والواجب اليقين المسئلة الخامسة قال الشافعي في
هذه الكفارة احد الامور الثلثة اما الاطعام او الكسوة او الاعتاق ثم اجمعنا على ان الواجب في الكسوة التمليك فوجب ان يكون
الواجب في الاطعام هو التمليك حجة ابي حنيفة ان الاية دلت على ان الواجب هو الاطعام والتغدية والتعشية تسمى اطعاما بدليل قوله
ويطعمون الطعام على حبه مسكينا وقال من اوسط ما تطعمون اهليكم وطعام الاهل بالتمكين يقال في العرف فلان يطعم الفقراء
اذا كان يقدم الطعام اليهم ويمكنهم من اكلها واذا ثبت انه امر بالاطعام وثبت ان هذا الطعام وجب ان يكون كافيا اجاب
الشافعي فقال بينا ان الواجب اما المد والازيد والتغدية والتعشية قد يكون اقل من ذلك ولا يخرج عن العهدة بالتعيين
السادسة قال الشافعي لا يجزيه الاطعام عشرة وقال ابو حنيفة لو اطعم مسكينا واحدا عشر مرات جاز حجة الشافعي ان مبنى
هذا الباب على التعبد الذي لا يعقل معناه وما كان كذلك فانه يجب الاعتماد على مورد النص المسئلة السابعة الكسوة في العرف
معناها اللباس وهو كل ما يكتسى به فاما الذي عرف في الكفارة فهو اقل ما وقع عليه اسم الكسوة ازار ورداء او قميص او سراويل
او عمامة او مقنعة ثوب واحد لكل مسكين هو قول ابن عباس والحسن ومجاهد وهو مذهب الشافعي المسئلة الثامنة المراد
بالرقبة الجملة وهو الاصل في هذا اللفظ ان الاسير في العرب كان يجمع يداه الى رقبته بحبل فاذا اطلق حل ذلك الحبل فسمى الاطلاق
من الرقبة فك الرقبة ثم جرى ذلك على العتق ومذهب اهل الظاهر جميع الرقبات تجزيه وقال الشافعي الرقبة المجزية في
الكفارة سليمة من عيب يمنع من العمل صغيرة كانت او كبيرة ذكرا او انثى بعد ان يكون مؤمنة ولا يجزي اعتاق الكافرة في شيء
من الكفارات ولا اعتاق المكاتب ولا شراء القريب وهذه المسائل قد ذكرناها في اية الظهار المسئلة التاسعة لقائل ان يقول ما الفائدة
فايدة التقديم الاطعام على العتق مع ان العتق افضل لا محالة قلنا فيه وجوه احدها ان المقصود منه التنبيه على ان الكفارة وجبت
على التخيير لا على الترتيب لوجب البداية بالاغلظ ثانيها قدم الاطعام لانه اسهل لكون الطعام اعم وجودا والمقصود منه التنبيه
على انه تعالى يراعي التخفيف والتسهيل في التكاليف وثالثها ان الاطعام افضل لان الحر الفقير قد لا يجد الطعام ولا يكون هناك من
يعطيه الطعام فيقع في الضر اما العبد فانه يجب على مولاه اطعامه وكسوته ثم قال تعالى فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام وفيه مسائل
المسئلة الاولى قال الشافعي اذا كان عنده قوته وقوت عياله يومه وليلته ومن الفضل ما يطعم عشرة مساكين لزمه
الكفارة بالاطعام وان لم يكن عنده هذا القدر جاز له الصيام اذا كان عنده وعند ابي حنيفة يجوز له الصيام اذا كان عنده
من المال ما لا يجب فيه الزكوة فجعل من لا زكوة عليه عادما حجة الشافعي انه تعالى علق جواز الصيام على عدم وجدان
هذه الثلثة وعادم لا يجوز الصوم تركنا العمل به فيما اذا ملك قوت نفسه وقوت عياله يوما وليلة لان ذلك كالامر المضطر

اليه

اليه فقد دلنا في الشرع انه متى وقع التعارض في حق النفس وحق الغير كان تقديم حق النفس واجبا فوجب ان يبقى الاية
معمولا بها فيما عدا هذه الصورة المسئلة الثانية قال الشافعي في اصح قوليه انه يصوم ثلثة ايام ان شاء متتابعة وان
شاء متفرقة وقال ابو حنيفة يجب التتابع حجة الشافعي انه اوجب صيام ثلثة ايام والاتي بصوم ثلثة ايام فوجب ان يخرج عن
العهدة حجة ابي حنيفة القراءة ابن ابي كعب وابن مسعود ثلثة ايام متتابعات وقراءتهما لا تختلف عن
روايتهما الجواب ان القراءة الشاذة مردودة لانها لو كانت قراءة لنقلت نقلا متواترا اذ لو جوزنا في القران ان لا
ينقل على التواتر لزم طعن الروافض والملاحدة في القران وذلك باطل فعلمنا ان القراءة الشاذة مردودة فلا تصلح ان تكون
حجة وايضا فيحتمل في قراءتهما انهما قرا فعدة من ايام اخر متتابعات مع ان التتابع هناك ما كان شرطا بالاجماع فعلمنا انه
روي عن النبي صلعم ان هذه نزلت في قضاء ايام من رمضان الا ان اللفظ عام وفعلنا نعلم في جميع الصيامات وقد ثبت في الاصول
ان العبرة لعموم اللفظ لا بخصوص السبب فكان ذلك من اقوى الدلائل على جواز التفريق ههنا المسئلة الثالثة من صام ثلثة
ايام عن يمينين اجزاه سواء عين احدهما للثلثة عن احد اليمينين ام لا والدليل عليه انه تعالى اوجب صيام ثلثة ايام عليه وقد
اتى فوجب ان يخرج عن العهدة ثم قال ذلك كفارة ايمانكم اذا حلفتم قوله ذلك اشارة الى ما تقدم ذكره من الطعام والكسوة
وتحرير الرقبة اي ذلك المذكور كفارة ايمانكم اذا حلفتم وحنثتم لان الكفارة لا تجب بمجرد الحلف الا انه حذف ذكر الحنث
كما قال فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر اي فافطر احتج الشافعي بهذه الاية على ان التكفير قبل الحنث جائز
فقال الاية دلت على ان كل واحد من الاشياء الثلثة كفارة لليمين عند وجود الحلف فاذا اداها بعد الحلف قبل الحنث
فقد ادى الكفارة من بعد اليمين واذا كان كذلك وجب ان يخرج عن العهدة فقال وقوله اذا حلفتم فيه دقيقة وهي التنبيه
على ان تقديم الكفارة قبل اليمين لا يجوز واما بعد اليمين قبل الحنث فانه يجوز ثم قال تعالى واحفظوا ايمانكم وفيه وجوه
الاول ان المراد منه قللوا الايمان لا يكثر منها قال كثير قليل الالايا حافظ ليمينه وان سبقت منه الالية برت فدل قوله
وان سبقت منه الالية على ان قوله حافظ ليمينه وصف منه لا بانه لا يحلف الثاني واحفظوا اذا حلفتم الحنث لئلا
تحتاجوا الى التكفير واللفظ محتمل للوجهين الا ان على هذا التقدير يكون مخصوصا بالقول من حلف على يمين وراى
غيرها خيرا منها فليات بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه ثم قال كذلك يبين الله لكم اياته لعلكم تشكرون والمعنى
ظاهر الكلام في لفظ لعل تقدم مرارا قوله يا ايها الذين امنوا انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان
فاجتنبوه اعلم ان هذا هو النوع الثالث من الاحكام المذكورة في هذا الموضع ووجه الاتصال انه تعالى قال فيما
تقدم لا تحرموا طيبات ما احل الله لكم الى قوله وكلوا مما رزقكم الله حلالا طيبا ثم لما كان من جملة الامور المستطابة
للجمهور الخمر والميسر لا جرم انه تعالى بين انهما غير داخلين في المحللات بل في المحرمات واعلم انا ذكرنا في سورة البقرة
معنى الخمر والميسر وذكرنا معنى الانصاب والازلام في اول هذه السورة عند قوله وما ذبح على النصب وان تستقسموا

انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلوة فهل انتم منتهون واطيعوا الله واطيعوا الرسول واحذروا فان توليتم فاعلموا انما على رسولنا البلاغ المبين

بالازلام فمن اراد الاستقصاء فعليه بهذه المواضع في اشتقاق لفظ الخمر وفيه وجهان الاول سمي الخمر خمرا لمخامرته العقل
ايضا الطيلة فسر بقوله والثاني قال ابن الاعرابي تركت فاختمرت اي تغير ريحها والميسر قمار في الجزور والانصاب هي الاصنام التي نصبوها
يعبدونها والازلام سهام مكتوب عليها خير وشر واعلم انه تعالى وصف هذه الاربعة بوصفين الاول قوله رجس من عمل الشيطان و
الرجس في اللغة يقال لكل ما استقذر من عمل يقال رجس الرجل رجسا اذا عمل عملا قبيحا واصله من الرجس بفتح الراء وهو شدة
الصوت يقال سحاب رجاس اذا كان شديد الصوت بالرعد فكان الرجس هو العمل الذي يكون قوي الدرجة كامل الرتبة
في القبح الوصف الثاني قوله من عمل الشيطان وهذا ايضا مكمل لكونه رجسا لان الشيطان نجس خبيث لانه كافر والكافر
نجس لقوله انما المشركون نجس والخبيث لا يدعو الا الى الخبيث لقوله والخبيثات للخبيثين وايضا كل ما اضيف الى الشيطان
فالمراد من ذلك الاضافة المبالغة في كمال قبحه قال تعالى فوكزه موسى فقضى عليه قال هذا من عمل الشيطان ثم انه تعالى لما وصف
هذه الاربعة بهذين الوصفين قال فاجتنبوه اي كونوا جانبا منه والهاء عائدة الى ماذا فيه وجهان الاول انها عائدة الى
الرجس والرجس واقع على الاربعة المذكورة فكان الامر بالاجتناب متناولا للكل الثاني انها عائدة الى المضاف المحذوف
كانه قيل انما شان الخمر والميسر او تعاطيهما وما اشبه ذلك ولذلك قال رجس من عمل الشيطان واعلم انه تعالى لما امر
باجتناب هذه الاشياء ذكر فيها نوعين من المفسدة فالاول ما يتعلق بالدنيا وهو قوله انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم
العداوة والبغضاء في الخمر والميسر واعلم انا نشرح وجه العداوة والبغضاء اولا في الخمر ثم في الميسر اما الخمر فاعلم
ان الظاهر فيمن يشرب الخمر انه يشربها مع جماعة ويكون غرضه من ذلك الشرب ان يستانس برفقائه ويفرح بمحادثتهم ومكالمتهم
فكان غرضه من ذلك الاجتماع تاكيد الالفة والمحبة الا ان ذلك ينقلب في الاغلب الى الضد لان الخمر يزيل العقل واذا زال
العقل استولت الشهوة والغضب من غير مدافعة العقل وعند استيلائهما تحصل المنازعة بين اولئك الاصحاب و
تلك المنازعة ربما ادت الى الضرب والقتل والمشافهة بالفحش وذلك يورث اشد العداوة والبغضاء فالشيطان
يسول ان الاجتماع على الشرب يوجب تاكيد الالفة والمحبة وبالاخرة انقلب الامر وحصلت نهاية العداوة والبغضاء
واما الميسر ففيه بازاء التوسعة المخاصمة الاجحاف بارباب الاموال لان من صار مغلوبا في القمار مرة دعاه ذلك
الى اللجاج فيه على رجاء انه ربما صار غالبا فيه وقد يتفق ان لا يحصل له ذلك الى ان لا يبقى له شيء من المال والى ان يقامر
على اهله وولده ولا شك انه بعد ذلك يبقى فقيرا مسكينا ويصير من اعدى الاعداء لاولئك الذين كانوا غالبين
له فظهر من هذا الوجه ان الخمر والميسر سببان عظيمان في اثارة الفتنة والبغضاء بين الناس ولا شك ان شدة العداوة
والبغضاء تفضي الى احوال مذمومة من الهرج والمرج والفتن وكل ذلك مضاد لمصالح العالم فان قيل لم جمع الخمر و
الميسر مع الانصاب والازلام ثم افردهما في هذه الآية قلنا لان هذه الآية خطاب مع المؤمنين بدليل انه تعالى قال يا ايها الذين امنوا انما
الخمر والميسر والمقصود نهيهم عن الخمر والميسر وانما ضم الانصاب والازلام الى الخمر والميسر تاكيدا لقبح الخمر والميسر فلما كان هذه

الامور

الامور لا تبعد مشاركته في القبح والمفسدة فلما كان المقصود من الآية النهي عن الخمر والميسر لا جرم افردهما في آخر الآية بالذكر اما النوع
الثاني من المفاسد الموجودة في الخمر والميسر فالمفاسد المتعلقة بالدين وهو قوله ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلوة اما ان شرب
الخمر يمنع عن ذكر الله فلان شرب الخمر يورث اللذة والطرب الجسمانية والنفس اذا استغرقت في اللذات الجسمانية غفلت عن ذكر
الله وعن الصلوة فكذلك لانه ان كان غالبا صار استغراقه في لذة الغلبة مانعا من ان يخطر بالبال شيء سواه وان صار
مغلوبا صار شدة اهتمامه بان يحتال بما يصير به غالبا مانعا من ان يخطر بباله شيء سواه ولا شك ان هذه الحالة مما يصد
عن ذكر الله وعن الصلوة فان قيل الآية صريحة في ان علة تحريم الخمر هي هذه المعاني ثم ان هذه المعاني كانت حاصلة قبل تحريمها فكان حاصلا
وقد تخلف في صحة هذا التعليل قلنا هذا احد الدلائل على انه يجوز تخلف الحكم عن العلة المنصوصة لا يقدح في كونها
علة واعلم انه تعالى لما بين اشتمال شرب الخمر واللعب بالميسر على هذه المفاسد العظيمة في الدين قال تعالى
فهل انتم منتهون روي انه لما نزل قوله يا ايها الذين امنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى قال عمر بن الخطاب اللهم
بين لنا في الخمر بيانا شافيا فلما نزلت هذه الآية قال عمر انتهينا يا رب واعلم ان هذا وان كان استفهاما في الظاهر الا
ان المراد منه هو النهي في الحقيقة وانما حسن هذا المجاز لانه تعالى ذم هذه الافعال واظهر قبحها للمخاطب فلما استفهم
بعد ذلك عن تركها لم يقدر المخاطب الا على الاقرار بالترك فكانه قيل له افتفعله بعد ما قد ظهر لك قبحه فصار قوله فهل انتم منتهون
جاريا مجرى تنصيص الله على وجوب الانتهاء مقرونا باقرار المكلف بوجوب الانتهاء واعلم ان هذه الآية دالة على تحريم
شرب الخمر من وجوه احدها تصدير الجملة بانما وذلك لان هذه الكلمة للحصر فكانه قال لا رجس ولا شيء من عمل الشيطان الا
هذه الاربعة وثانيها انه تعالى قرن الخمر والميسر بعبادة الاوثان ومنه قوله عليه السلام شارب الخمر كعابد الوثن وثالثها انه تعالى
امر بالاجتناب وظاهر الامر للوجوب ورابعها انه قال لعلكم تفلحون جعل الاجتناب من الفلاح واذا كان الاجتناب
فلاحا كان الارتكاب خيبة وخامسها انه شرح انواع المفاسد المتعلقة بها في الدين والدنيا وهي وقوع التعادي
والتباغض بين الخلق وحصول الاعراض عن الذكر وعن الصلوة وسادسها قوله فهل انتم منتهون وهو ابلغ ما ينهى به
كانه قيل قد تلي عليكم ما فيهما من انواع المفاسد والقبائح فهل انتم مع هذه الصوارف منتهون ام انتم على ما كنتم عليه حين
لم يوعظوا بهذه المواعظ وسابعها انه تعالى قال بعده واطيعوا الله واطيعوا الرسول واحذروا والظاهر ان المراد
واطيعوا الرسول فيما تقدم ذكره من امرهما بالاجتناب عن الخمر والميسر وقوله واحذروا اي احذروا عن مخالفتهما وهذا التاكيد فيه وثامنها
قوله فان توليتم فاعلموا انما على رسولنا البلاغ وهذا تهديد فيحق من خالف في هذا التكليف واعرض عنه من حكم الله
وبيانه يعني انكم ان توليتم فالحجة قد قامت عليكم والرسول قد خرج من عهدة التبليغ والاعذار والانذار فما وراء
ذلك من عقاب من خالف هذا التكليف واعرض عنه فذلك الى الله ولا شك انه تهديد شديد فصار كل واحد من هذه الثمانية
دليلا قاهرا وبرهانا باهرا في تحريم الخمر واعلم ان هذه الآية نص صريح في ان كل مسكر حرام وذلك لانه تعالى لما ذكر

قوله انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلوة فهل انتم
منتهون قرن النهي عن شرب الخمر على كون الخمر مشتملة على تلك المفاسد ومن المعلوم في بداية العقول ان تلك المفاسد
وانما تولدت من كونها مؤثرة في السكر وهذا يفيد القطع بان علة قوله فهل انتم منتهون هي كون الخمر مؤثرة في الاسكار
فاذا ثبت هذا وجب القطع بان كل مسكر حرام ومن احاط عقله بهذا التقرير وبقي مصرا على قوله فليس لعناده علاج قوله
ليس على الذين امنوا وعملوا الصالحات ثم اتقوا وامنوا ثم اتقوا واحسنوا والله يحب المحسنين وفي الاية مسائل

جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا وامنوا وعملوا الصالحات

المسئلة الاولى هي انه لما نزلت اية تحريم الخمر قال الصحابة ان اخواننا كانوا قد شربوا الخمر يوم احد ثم قتلوا فكيف حالهم
فنزلت هذه الاية والمعنى لا اثم عليهم في ذلك لانهم شربوها حال ما كانت محللة وهذه الاية شبيهة بقوله
تعالى في نسخ القبلة من بيت المقدس الى الكعبة وما كان الله ليضيع ايمانكم حين استقبلتم بيت المقدس فقد
استقبلتموه فلا اضيع ذلك كما قال فاستجاب لهم ربهم اني لا اضيع عمل عامل منكم المسئلة الثانية الطعام في الاغلب
من اللغة خلاف الشراب فكذلك انه يجب ان يكون خلاف الشرب الا ان اسم الطعام يقع على المشروبات كما قال ومن لم
يطعمه فانه مني وعلى هذا يجوز ان يكون قوله جناح فيما طعموا اي شربوا الخمر ويجوز ان يكون معنى الطعم راجعا الى
التلذذ بما يؤكل ويشرب وقد يقول العرب تطعم اي تطعم شيئا فاذا كان معنى الكلمة راجعا الى التلذذ صلح
للماكول والمشروب معا المسئلة الثالثة زعم بعض الجهال انه تعالى لما بين في الخمر انها محرمة عند ما يكون موقعة
للعداوة والبغضاء وصادة عن ذكر الله وعن الصلوة بين في هذه الاية انه لا جناح على طعمها اذا لم يحصل معه
شيء من تلك المفاسد بل حصل معه انواع المصالح من الطاعة والتقوى والاحسان الى الخلق قالوا ولا يمكن حمله على
احوال من شرب الخمر قبل نزول اية التحريم لانه لو كان المراد ذلك لقال ما كان جناح على الذين طعموا كما ذكر
ذلك في اية تحويل القبلة فقال وما كان الله ليضيع ايمانكم ولكنه لم يقل ذلك بل قال ليس على الذين امنوا وعملوا
الى قوله اذا ما اتقوا وامنوا وعملوا الصالحات الى قوله اذا ما اتقوا وامنوا ولا شك ان هذا للمستقبل لا للماضي واعلم ان
هذا القول مردود باجماع كل الامة وقولهم ان كلمة اذا للمستقبل لا للماضي فجوابه ما روي ابو بكر الاصم لما نزل تحريم
الخمر قال ابو بكر يا رسول الله كيف باخواننا الذين ماتوا وقد شربوا الخمر واكلوا القمار وكيف بالغائبين عنا في البلدان
لا يشعرون ان الله حرم الخمر وهم يطعمونها فانزل هذه الايات وعلى هذا التقدير فالحل قد ثبت في الزمان المستقبل
عن وقت نزول هذه الاية لكن في حق الغائبين الذين لم يبلغهم النص المسئلة الرابعة انه تعالى شرط رفع الجناح
لحصول التقوى والايمان مرتين وفي المرة الثالثة لحصول التقوى والاحسان واختلفوا في هذه المراتب الثلث
على وجوه الاول قال الاكثرون الاول عمل الاتقاء والثاني دوام الاتقاء والثبات عليه والثالث اتقاء ظلم العباد
مع ضم الاحسان اليه القول الثاني ان الاول اتقاء جميع المعاصي قبل نزول هذه الاية والثاني اتقاء الخمر والميسر

وما في هذه

وما في هذه الاية والثالث اتقاء ما يحدث تحريمه بعد هذه الاية وهذا قول الاصم القول الثالث اتقوا الكفر ثم الكبائر
ثم الصغائر القول الرابع ما ذكره القفال قال التقوى الاولى عبارة عن الاتقاء من القدح في صحة النسخ وذلك لان اليهود يقولون
النسخ يدل على البداء فوجب على المؤمنين عند سماع تحريم الخمر بعد ان كانت مباحة ان يتقوا عن هذه الشبهة الفاسدة و
التقوى الثانية الاتيان بالعمل المطابق لهذه الاية وهي الاحتراز عن شرب الخمر والتقوى الثالثة عبارة عن المداومة على التقوى
المذكورة في الاول والثاني ثم ضم الى هذا التقوى الاحسان الى الخلق والقول الخامس ان المقصود من هذا التكرير التاكيد
والمبالغة والحث على الايمان والتقوى فان قيل لم شرط رفع الجناح عن تناول المطعومات بشرط الايمان والتقوى مع ان المعلوم
ان من لم يؤمن ولم يتق ثم تناول شيئا من المباحات فانه لا جناح عليه في ذلك التناول بل عليه جناح في ترك الايمان وفي ترك التقوى
الا ان ذلك لا تعلق له بتناول ذلك المباح فذكر هذا الشرط في هذا المعرض غير جائز قلنا ليس هذا الاشتراط لبيان اولئك
الاقوام الذين نزلت فيهم هذه الاية كانوا على هذه الصفة ثناء عليهم وحمدا لاحوالهم في الايمان والتقوى والاحسان
ومثاله ان يقال لك هل على زيد فيما فعل جناح وقد علمت ان ذلك الامر مباح فتقول ليس على احد جناح في المباح اذا اتقى المحارم وكان
مؤمنا محسنا يريد ان زيدا ان بقي مؤمنا محسنا وانه غير مؤاخذ بما فعل ثم قال تعالى والله يحب المحسنين والمعنى انه تعالى لما جعل
الاحسان شرطا في نفي الجناح بين ان تاثير الاحسان ليس في نفي الجناح فقط بل وفي ان يحبه الله ولا شك ان محبة الله الاعلى
واجل المقامات وقد تقدم تفسير محبة الله لعباده قوله يا ايها الذين امنوا ليبلونكم الله بشيء من الصيد تناله ايديكم
ورماحكم اعلم ان هذا نوع اخر من الاحكام ووجه النظم انه تعالى لما قال لا تحرموا طيبات ما احل الله لكم ثم استثنى هذا
النوع من الصيد عن المحللات وبين دخوله في المحرمات وفيها مسائل المسئلة الاولى اللام في قوله ليبلونكم لام
القسم لان اللام والنون قد يكونان جوابا للقسم واذا ترك القسم جيء بهما دالا على القسم المسئلة الثانية الواو في ليبلونكم
مفتوحة لالتقاء الساكنين المسئلة الثالثة ليبلونكم لنختبرن طاعتكم من معصيتكم اي ليعاملنكم معاملة المختبر المسئلة
الرابعة قال مقاتل بن حيان ابتلاهم الله بالصيد وهم محرمون عام الحديبية حتى كانت الوحش والطير تغشاهم في رحالهم
فيقدرون على اخذها بالايدي وصيدها بالرماح وما راوا مثل ذلك قط فنهاهم الله تعالى عنها ابتلاء قال الواحدي
الذي تناوله الايدي من الصيد الفراخ والبيض وصغار الوحش والذي تناوله الرماح الكبار هذا وقال بعضهم هذا غير
جائز لان الصيد اسم للمتوحش الممتنع دون ما لم يمتنع والله اعلم المسئلة الخامسة معنى التقليل والتصغير في قوله بشيء
من الصيد ليعلم انه ليس من الفتن العظام التي يكون التكليف فيها صعبا شاقا كالابتلاء ببذل الارواح
والاموال وانما هو ابتلاء سهل فان الله امتحن امة محمد بصيد البحر وهو صيد البر المسئلة السادسة من في قوله من الصيد
للتبعيض من وجهين احدهما ان المراد صيد البر دون البحر والثاني صيد الاحرام دون صيد الاحلال وقال الزجاج يحتمل
ان يكون للتبيين كقوله فاجتنبوا الرجس من الاوثان المسئلة السابعة اراد بالصيد المفعول بدليل قوله تناله ايديكم

دون ما عداه والصيد اذا كان متوحشا ممتنعا يكون حلالا واما يوصف بنيل اليد والرماح ما كان صغيرا ثم قال ليعلم الله من
يخافه بالغيب وفيه مسائل المسألة الاولى ان هذا مجاز لانه تعالى عالم لم يزل ولا يزال واختلفوا في معناه فقيل يعاملكم معاملة
من يطلب ان يعلم وقيل ليظهر المعلوم وهو خوف الخائف وقيل هذا على حذف المضاف والتقدير ليعلم اولياء الله من يخافه بالغيب المسألة
الثانية قال الحسن قوله بالغيب فيه وجهان الاول من يخافه حال الايمان بالغيب كما ذكر في اول الكتاب يؤمنون بالغيب يخافه با
لتحقيق ولا يختلف الخائف بسبب حضور احد او غيبته كما في حق المنافقين الذين اذا لقوا الذين امنوا قالوا امنا واذا خلوا
الى شياطينهم قالوا انا معكم المسألة الثالثة في قوله بالغيب في محل النصب على الحال والمعنى من يخافه حال كونه غائبا عن رؤيته ومثل
هذا قوله من خشي الرحمن بالغيب يخشون ربهم بالغيب واما معنى الغيب فقد ذكرناه في قوله الذين يؤمنون بالغيب ثم قال
فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب اليم والمعنى عذاب الاخرة والتعزير في الدنيا قال ابن عباس هذا العذاب هو ان يضرب ظهره
وبطنه ضربا وجيعا وينزع ثيابه قال القفال وهذا جائز لان اسم العذاب يقع على الضرب كما سمي جلد الزانيين عذابا
فقال وليشهد عذابهما وقال فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب وقال حكاية عن سليمان في الهدهد لاعذبنه
عذابا شديدا قوله يا ايها الذين امنوا لا تقتلوا الصيد وانتم حرم وفيه مسائل المسألة الاولى المراد بالصيد
قولان الاول انه الذي توحش سواء كان مأكولا او لم يكن فعلى هذا المحرم اذا قتل سبعا الضمان البتة في قتل السبع
وهو قول الشافعي وسلم ابو حنيفة انه لا يجب الجزاء في قتل الفواسق وفي قتل الذئب وحجة الشافعي القران والخبر
اما القران فهو ان الذي يحرم اكله ليس بصيد فوجب ان لا يحرم اما قلنا انه ليس بصيد لان الصيد ما يحل اكله لقوله تعالى
احل لكم صيد البحر وطعامه متاعا لكم وللسيارة وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما فهذا يقتضي حل صيد البحر بالكلية
وحل صيد البر خارج وقت الاحرام فثبت ان الصيد ما يحل اكله والسبع لا يحل اكله فوجب ان لا يكون صيدا واذا ثبت
انه ليس بصيد وجب ان لا يكون مضمونا لان الاصل عدم الضمان والصيد بحكم هذه الاية فيبقى فيما ليس بصيد على وفق الاصل
واما الخبر فهو الحديث المشهور وهو قوله خمس فواسق لا جناح على المحرم ان يقتلهن في الحل والحرم الغراب
والحداة والحية والعقرب والكلب العقور وفي رواية اخرى والسبع العادي فالاستدلال به من وجوه احدها انه
والسبع العادي ونحوه المسألة وثانيها انه وصفها بكونها فواسق ثم حكم بحل قتلها والحكم المذكور عقيب الوصف
المناسب مشعر بكون الحكم معللا بذلك الوصف وهذا يدل على ان كونها فاسقة علة لحل قتلها ولا معنى لكونها مؤذية
وصفة الايذاء في السبع اتم فوجب القول بجواز قتلها واذا ثبت جواز قتلها وجب ان لا يكون مضمونة لما بينا
في الدليل الاول حجة ابي حنيفة ان السبع صيد فيدخل تحت قوله لا تقتلوا الصيد وانتم حرم انما قلنا انه صيد
لقول الشاعر ليث تردى زبية فاصطيدا ولقول امير المؤمنين علي ابن ابي طالب صيد الملوك ارانب وثعالب واذا
ركبت فصيدي الابطال والجواب انه معارض بما بيناه ان الاية ما يحرم اكله ليس بصيد وذلك لا يعارضه شعر مجهول واما

بيت

بيت فغير وارد لان قولنا التغلب حال المسألة الثانية حرم جمع حرام وفيه ثلث اقوال قيل هم المحرمون بالحج وقيل هم
المراد به الامران وهذا يدخل فيه المحرم بالعمرة بخلاف المسألة الثالثة قوله لا تقتلوا يفيد المنع من القتل ابتداء والمنع منه
تسببا فليس له ان يتعرض للصيد ما دام محرما لا بالسلاح ولا بالجوارح من الكلاب والطيور سواء كان الصيد صيد الحرم او ما
الحلال فله ان يصيد في الحل وليس له ان يصيد في الحرم واذا قلنا وانتم حرم يتناول الامرين اعني من كان محرما ومن كان
داخلا في الحرم كانت الاية دالة على كل هذه الاحكام ثم قال ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم وفيه مسائل
المسألة الاولى قرا عاصم وحمزة والكسائي فجزاء بالتنوين مثل بالرفع والمعنى فعليه جزاء مماثل للمقتول من الصيد ومثل رفع
لانه صفة لقوله فجزاء قال لا ينبغي اضافة جزاء الى المثل الا ترى انه ليس عليه جزاء مثل ما قتل في الحقيقة انما جزاء المقتول لا مثله
وقوله من النعم يجوز ان يكون صفة للنكرة التي هي جزاء من النعم مثل ما قتل واما باقي القراء فهم قرؤا فجزاء مثل على
اضافة الجزاء الى المثل وقالوا انه وان كان الواجب عليه جزاء المقتول لا جزاء مثله فانهم يقولون انا اكرم مثلك يريدون انا
اكرمك ونظيره قوله ليس كمثله شيء والتقدير ليس كهو شيء وقال او من كان ميتا فاحييناه وجعلنا له نورا يمشي به في الناس
كمن مثله في الظلمات ليس بخارج منها وقيل اخر هو ان يكون المعنى فجزاء من مثل ما قتل من النعم كقولك خاتم فضة اي خاتم
من فضة المسألة الثانية قال سعيد بن جبير المحرم اذا قتل الصيد خطأ لا يلزمه شيء وهو قول داود وقال جمهور الفقهاء يلزمه
الضمان سواء كان خطأ او عمدا حجة داود ان قوله ومن قتله منكم متعمدا تقييد لكونه في معرض الشرط وعند عدم الشرط يلزم
عدم المشروط فوجب ان لا يجب الجزاء عند فقدان العمدية الذي يؤكد انه تعالى قال في اخر الاية ومن عاد فينتقم الله منه والانتقام
انما يكون في العمد دون الخطأ وقوله ومن عاد الى ما تقدم ذكره وهذا يقتضي ان الذي تقدم ذكره من القتل الموجب للجزاء
هو العمد لا الخطأ وحجة الجمهور قوله تعالى وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما ولما كان ذلك حراما بالاحرام صار
محظورا للاحرام فلا يسقط حكمه بالخطأ والجهل كما في ضمان مال المسلم فانه لما ثبت الحرمة لحق المالك المسلم في بدله
ذلك بكون خطأ او عمدا فكذا ههنا وايضا يحتجون بقوله في الضبع كبش اذا قتله المحرم وبقول الصحابة في الظباء شاة
وليس فيهما العمد اجاب داود بان نص القران خير من خبر الواحد وقول اصحاب القياس المسألة الثالثة ظاهر الاية يدل على انه
يجب ان يكون جزاء الصيد مثل المقتول الا انهم اختلفوا في المثل فقال الشافعي ومحمد بن الحسن الصيد ضربان منه ما له
مثل ومنه ما لا مثل له فما له مثل يضمن بمثله من النعم وما لا مثل له يضمن بالقيمة وقال ابو حنيفة وابو يوسف المثل
الواجب هو القيمة حجة الشافعي القران والخبر والاجماع والقياس اما القران فقوله تعالى ومن قتله منكم متعمدا فجزاء
مثل ما قتل من النعم والاستدلال به من وجوه اربعة احدها ان جماعة من القراء قرؤا فجزاء بالتنوين ومعناه فجزاء
من جنسهم مماثل لما قتل فمن قال انه مثله في القيمة فقد خالف النص وثانيها ان قوما اخرين قرؤا فجزاء مثل ما قتل بالاضافة
والتقدير فجزاء ما قتل يجب ان يكون من النعم مماثل لما قتل فمن قال لم يوجب فقد خالف النص وثالثها ان قراءة ابن مسعود

بجزاء مثل ما قتل من النعم وذلك صريح فيما قلناه ورابعها انه تعالى قال يحكم به ذوا عدل منكم هديا بالغ الكعبة صرح بان ذلك
الجزاء الذي يحكم به ذوا العدل منهم يجب ان يكون هديا بالغ الكعبة فان قيل يشترى بتلك القيمة هدي قلنا الهدي صريح في
ان ذلك الشيء الذي يجب يكون هديا وانتم تقولون الواجب هو القيمة انه يكون بالخيار ان شاء اشترى بها هديا يهدى الى
الكعبة وان شاء لم يفعل ذلك فكان مخالفا للنص واما الخبر فما روي عن جابر بن عبد الله انه سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الضبع اصيد هو
فقال نعم وفيه كبش اذا اصابه المحرم وهذا نص صريح واما الاجماع فهو ان الشافعي قال ان هذا ظاهر [illegible] الروايات عن علي
وعمر وعثمان وعبد الرحمن بن عوف وابن عباس وابن عمر في بلدان مختلفة وازمان شتى انهم حكموا في جزاء الصيد بالمثل من
النعم فحكموا في النعامة ببدنة وفي حمار الوحش ببقرة وفي الغزال بعنز وفي الظبي بشاة وفي الارنب بعناق وفي
الضب بسخلة وفي اليربوع بجفرة وهذا يدل على انهم نظروا الى اقرب الاشياء شبها بالصيد من النعم لا بالقيمة فلا
بالاختلاف الاسعار الظبي هو الغزال الكبير الذكر والغزال هو الانثى واليربوع هو الفأرة الكبيرة يكون في الصحراء والجفرة
من اولاد المعز اذا انفصلت عن امها والذكر جفر والعناق الانثى من اولاد المعز اذا قربت قبل تمام الحول واما القياس
فهو ان المقصود من الضمان جبر الهالك والمثل اقرب الى الجابر فكلما كانت المماثلة اتم كان الجزاء اتم فكان بالايجاب اولى احتج
اهل حجة ابي حنيفة بان اعيان الصيد المقتول اذا لم يكن له مثل فانه يضمن بالقيمة فكان المراد بالمثل في قوله فجزاء
مثل ما قتل من النعم هو القيمة في هذه الصورة فوجب ان يكون في سائر الصور كذلك لان اللفظ الواحد لا يجوز حمله
الا على المعنى الواحد والجواب ان حقيقة المماثلة امر معلوم فالشارع اوجب رعايتها بقدر الامكان فان امكنت
رعايتها في الصورة وجب ذلك وان لم يمكن رعايتها الا بالقيمة وجب الاكتفاء بها للضرورة المسئلة الرابعة جماعة
محرمون قتلوا صيدا قال الشافعي لم يجب عليهم الا جزاء واحد وهو قول احمد واسحق وقال ابو حنيفة ومالك والثوري
يجب على كل واحد منهم جزاء واحد حجة الشافعي ان الاية دلت على وجوب المثل ومثل الواحد واحد وهكذا [illegible] عن عمر
[illegible] قلنا حجة ابي حنيفة ان كل واحد منهم جزاء كامل بيان الاول ان جماعة لو حلف كل واحد منهم ان لا يقتل صيدا ثم قتلوا
صيدا واحدا لزم كل واحد منهم كفارة وكذلك القصاص المتعلق بالقتل يجب على جماعة يقتلون واحدا واذا ثبت ان كل
واحد منهم قاتل وجب ان يجب على كل واحد منهم جزاء كامل لقوله ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم
ومن قتله منكم متعمدا صيغة عموم فيتناول كل القائلين احتج الشافعي بان القتل شيء واحد فيمتنع حصوله بتمامه
بالكل من فاعل فاذا اجتمعوا حصل بمجموع افعالهم قتل واحد واذا كان كذلك امتنع كون كل واحد منهم قاتلا
لم يدخل تحت هذه الاية واما قتل الجماعة بالواحد فذلك ثبت على سبيل التعبد وكذا القول في اصحاب الكفارات
المتعددة المسئلة الخامسة قال الشافعي المحرم اذا دل غيره على صيد فقتله المدلول عليه لم يضمن الدال الجزاء و
قال ابو حنيفة يضمن حجة الشافعي ان وجوب الجزاء معلق بالقتل في هذه الاية والدال ليس بقاتل فوجب

يجب

يجب الضمان ولا بد للمتعلق فلا يجب الا لاثر كفارة القتل الدية وكالدلالة على مال المسلم حجة ابي حنيفة انه
سئل عن هذه المسئلة فشاور عبد الرحمن بن عوف فاجمعا على انه عليه الجزاء وعن ابن عباس انه اوجب الجزاء على الدال الجواب للشافعي
ان القياس خير من اثر بعض الصحابة المسئلة السادسة قال الشافعي ان جرح ظبيا فنقص من قيمته العشر فعليه عشر قيمة شاة وقال
داود لا يضمن البتة سوى القتل وقال المزني عليه شاة حجة داود ان الاية دالة على ان شرط وجوب الجزاء هو القتل فاذا لم يوجد القتل
وجب ان لا يجب الجزاء البتة وجوابه ان المتعلق على القتل وجوب مثل المقتول وعندنا ان هذا لا يجب عند عدم القتل فسقط قوله
المسئلة السابعة اذا رمى من الحل والصيد في الحل فمر السهم في طائفة من الحرم قال الشافعي يحرم وعليه الجزاء وقال ابو حنيفة لا
يحرم حجة الشافعي ان الذبح مركب من اجزاء بعضها مباح وبعضها محرم وهو المرور في الحرم واذا اجتمع الحلال والحرام غلب الحرام الحلال
لا سيما في الذبح الذي الاصل فيه الحرمة وحجة ابي حنيفة ان قوله تعالى لا تقتلوا الصيد وانتم حرم نهى عن قتل الاصطياد حال كونه
محرما او حال كونه في الحرم فاذا لم يوجد واحد من هذين الامرين وجب ان لا يحصل الحرمة المسئلة الثامنة الحلال اذا اصطاد صيدا
فادخله الحرم لزمه الارسال فان ذبحه حرم ولزمه الجزاء هذا قول ابي حنيفة وقال الشافعي يحل ولا يلزمه ضمان حجة الشافعي
قوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم غير محلي الصيد وانتم حرم حجة ابي حنيفة قوله تعالى لا تقتلوا الصيد
وانتم حرم نهى عن قتل الصيد حال كونه محرما وهذا يتناول الصيد الذي اصطاده في الحرم المسئلة التاسعة اذا قتل
المحرم صيدا وادى جزاءه ثم قتل صيدا اخر لزمه جزاء اخر وقال داود لا يجب حجة الجمهور ان قوله تعالى ومن قتله منكم متعمدا
فجزاء مثل ما قتل من النعم ظاهره يقتضي ان علة وجوب الجزاء هو القتل فوجب ان يتكرر الحكم عند تكرر العلة فان قيل انه
ما قال الرجل للمرأة ان دخلت الدار فانت طالق فدخلت مرتين لم يقع الا طلاق واحد قلنا الفرق ان القتل علة
لوجوب الجزاء فيلزم تكرير الحكم عند تكرر العلة واحتج داود بقوله تعالى ومن عاد فينتقم الله منه جعل جزاء العائد الانتقام لا
الكفارة المسئلة العاشرة قال الشافعي اذا اتلف صيدا اعور او مكسور اليد فداه بمثله والصحيح احب الي وفداء الكبير
امثل من الصغير ويعدل الذكر بالذكر والانثى بالانثى والاولى ان لا يغير لانه تعالى اوجب المثل والانثى وان كانت
افضل من حيث انها تلد فالذكر افضل من الانثى لان لحمه اطيب وصورته احسن قال تعالى يحكم به ذوا عدل منكم وفيه مسائل
المسئلة الاولى قال ابن عباس يريد يحكم في جزاء الصيد رجلان صالحان منكم اي من اهل ملتكم وفيه [illegible]
فينظر الى اشبه الاشياء من النعم فيحكمان به واحتج به من نصر قول ابي حنيفة في ايجاب القيمة فقال التقويم هو المحتاج الى النظر
والاجتهاد واما الخلقة والصورة فمشاهدة لا يحتاج فيها الى الاجتهاد وجوابه ان وجوه المشابهة بين النعم والصيد مختلفة
وكثيرة فلا بد من الاجتهاد في تمييز الاقوى عن الاضعف والذي يدل على صحة ما ذكرناه انه قال ميمون بن مهران جاء اعرابي
الى ابي بكر فقال اني اصبت من الصيد كذا وكذا فسال ابو بكر ابي بن كعب فقال الاعرابي اسالك وانت تسال غيرك فقال
ابو بكر وما انكرت من ذلك قال الله تعالى يحكم به ذوا عدل منكم فشاورت صاحبي فاذا اتفقنا على شيء امرناك به

بن جابر حين كان محرما فرمى ظبيا فمات فسأل عمر وكان الى جنبه عبد الرحمن بن عوف فقال لعبد الرحمن ما ترى فقال عليه شاة قال و
انا ارى ذلك فقال اذهب فاهد شاة فخرجت الى صاحبي وقلت ان امير المؤمنين لم يدر ما يقول حتى سأل غيره قال ففاجأني عمر وعلاني
بالدرة وقال اتقتل في الحرم وتسفه الحكم قال الله تعالى يحكم به ذوا عدل منكم وانا عمر وهذا عبد الرحمن المسئلة الثانية قال الشافعي
الذي له مثل من النعم فما حكمت الصحابة فيه بحكم لا يعدل عنه الى غيره لانهم شاهدوا التنزيل وحضروا التاويل وما لم يحكم فيه الصحابة
يرجع فيه الى اجتهاد عدلين فينظران الى الاجناس الثلاثة من الانعام وكل ما كان اقرب شبها به يوجبانه وقال مالك يجب التحكيم فيما حكمت
به الصحابة وفيما لم يحكم به حجة الشافعي ان الاية دلت على انه يجب ان يحكم به ذوا عدل منكم فاذا حكم به اثنان من الصحابة فقد دخل
تحت الاية وذاك اولى لما ذكرنا انهم شاهدوا التنزيل وحضروا التاويل المسئلة الثالثة قال الشافعي يجوز ان يكون القاتل
احد العدلين اذا كان خاطئا فيه فان تعمد لا يجوز لانه يفسق به وقال مالك لا يجوز كما في تقويم المتلفات حجة الشافعي انه
تعالى اوجب ان يحكم به ذوا عدل منكم واذا تاب وهذا القتل خطأ كان عدلا فاذا حكم هو وغيره به فقد حكم به ذوا عدل وايضا روي ان
بعض الصحابة اوطأ فرسه ظبيا فسأل عمر عنه فقال عمر احكم فقال انت اعدل مني يا امير المؤمنين فاحكم فقال عمر انما امرتك
ان تحكم وما امرتك ان تزكيني فقال ارى فيه جديا جمع الماء والشجر فقال افعل ما ترى وعلى هذا التقدير قال اصحابنا
يجوز ان يكون قاتليه المسئلة الرابعة لو حكم عدلان وآخران بمثل آخر فيه وجهان احدهما يتخير والثاني ياخذ بالاغلظ
المسئلة الخامسة قال بعض نفاة القياس دلت الاية على ان العمل بالقياس لا يجوز لانه تعالى فوض تعيين المثل الى حكم
الناس ولو جاز ... وهذا ضعيف لانا نقول ان الشارع تعبدنا بالعمل بالظن في صور كثيرة منها الاجتهاد في القبلة ومنها
العمل بشهادة الشاهدين ومنها العمل بتقويم المقومين في قيم المتلفات واروش الجنايات ومنها العمل بحكم
الحكام في تعيين مثل الصيد المقتول كما في هذه الاية ومنها العمل بقول المفتي ومنها العمل بمقتضى الظن في مصالح الدنيا
الا انا نقول ان ادعيتم تغيير صورة شرعية في الحكم الشرعي في هذه المسائل التي عددناها فذلك باطل فبدليه العقل
وان ادعيتم المغايرة لم يلزم من كون الظن حجة في تلك الصورة كونه حجة في مسئلة القياس الا اذا قستم هذه المسئلة
على تلك المسائل وذلك يقتضي اثبات القياس وهو باطل وايضا فالفرق ظاهر بين القياس وبين جميع الصور المذكورة
الحكم فيها يثبت في حق شخص في زمان واحد في واقعة واحدة واما الحكم الثابت بالقياس فانه شرع عام في حق جميع المكلفين
باقيا على الدهر والتنصيص على احكام الاشخاص الجزئية متعذر واما التنصيص على الاحكام الكلية والشرايع العامة
المستمرة الى آخر الدهر فغير متعذر فظهر الفرق ثم قال تعالى هديا بالغ الكعبة وفيه مسائل المسئلة الاولى قال الزجاج في الاية وجهان الاول
ان المعنى يحكمان به هديا بالغ الكعبة فيجزيها هناك وهذا يؤكد قول من اوجب المثل من طريق الخلقة لانه تعالى يحكمان
به شيئا يتخذ هديا وانما قال يحكمان به هديا وهذا صريح في انهما يحكمان بالهدي لا بغيره الثاني ان يكون المعنى يحكمان
به شيئا يشترى به ما يكون هديا وهذا بعيد من ظاهر اللفظ والحق هو الاول وقوله هديا نصب على الحال من الكاف في قوله به

والتقدير

والتقدير يحكم بذلك المثل شاة او بقرة او بدنة فالضمير في قوله به عايد على المثل فالحاصل منه عند المحققين جزاء الاصابة
في الهدي ان الواجب هو المثل من طريق الخلقة المسئلة الثانية بالغ الكعبة صفة هديا لان اضافته غير حقيقية تقديره بالغا
الكعبة لكن التنوين حذف استخفافا ومثله قوله عارض ممطرنا المسئلة الثالثة سميت الكعبة كعبة لارتفاعها وتربعها ونظير
هذه الاية قوله ثم محلها الى البيت العتيق المسئلة الرابعة معنى بلوغه الكعبة ان يذبح بالحرم ويتصدق بلحمه على الفقراء
حيا ويجزي عنه اذا ذبحه في الحرم وقال الشافعي لا يتصدق الا بعد الذبح فلا يجوز ان يكون من سبيل القربة هو ايصال اللحم الى
الفقراء فقوله هديا بالغ الكعبة يوجب ايصاله الى اهل الحرم والكعبة وحجة ابي حنيفة انه لما وصل الى الكعبة فقد صار
هديا بالغ الكعبة فوجب ان يخرج عن العهدة ثم قال تعالى او كفارة طعام مساكين او عدل ذلك صياما وفيه مسائل المسئلة
الاولى قرأ نافع وابن عامر او كفارة طعام على اضافة الكفارة الى الطعام والباقون او كفارة بالرفع والتنوين طعام
بالرفع من غير التنوين اما وجه القراءة الاولى فهو انه تعالى لما خير المكلف بين ثلاثة اشياء الهدي والطعام حسنت الاضافة وكانه
قيل كفارة طعام وكفارة صيام فاستقامت الاضافة لكون الكفارة من جنس هذه الاشياء واما وجه قراءة من قرأ او كفارة
طعام بالتنوين فهو انه عطف على قوله فجزاء وطعام مساكين عطف بيان لان الطعام هو الكفارة ولم يضف الكفارة
الى الطعام لان الكفارة ليست للطعام وانما الكفارة لقتل الصيد المسئلة الثانية قال الشافعي ومالك وابو حنيفة كلمة او
في هذه الاية للتخيير وعن احمد وزفر للترتيب حجة الاولين ان كلمة او في اصل اللغة للتخيير فالقول بانها للترتيب خلاف الظاهر
حجة الباقين ان كلمة او قد تجيء لا بمعنى التخيير كما في قوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف فان كلمة او
هنا ليست للتخيير بل المراد من الاحكام بحسب الجنايات فثبت ان هذا اللفظ يحتمل الترتيب لان الواجب هنا شرع على سبيل التغليظ
بدليل قوله ليذوق وبال امره ومن عاد فينتقم الله منه فثبت ان هذا اللفظ يحتمل الترتيب فنقول والدليل على ان
المراد هو الترتيب ان الواجب فيها شرع على سبيل التغليظ بدليل قوله ليذوق وبال امره ومن عاد فينتقم الله منه والتخيير
ينافي التغليظ والجواب ان اخراج المثل اشق عقوبة من اخراج الطعام والتخيير لا يقدح في القدر الحاصل من العقوبة
في ايجاب المثل المسئلة الثالثة اذا قتل صيدا له مثل قال الشافعي هو مخير بين ثلاثة اشياء ان شاء اخرج المثل وان شاء
قوم المثل دراهم ويشتري بها طعاما ويتصدق به وان شاء صام واما الصيد الذي لا مثل له فهو مخير فيه بين شيئين بين ان يقوم
الصيد دراهم ويشتري بتلك الدراهم طعاما ويتصدق به وبين ان يصوم فعلم بما ذكرنا ان الصيد الذي له مثل انما يشتري الطعام بقيمة
المثل وقال ابو حنيفة ومالك انما يشتري الطعام بقيمة الصيد حجة الشافعي ان المثل من النعم هو الجزاء والطعام بناء عليه فيعدل
به كما يعدل الطعام بالطعام وايضا تقويم مثل الصيد ادخل في الضبط من تقويم نفس الصيد وحجة ابي حنيفة ان مثل المتلف
انما يعتبر بالمتلف لا بغيره ما امكن والطعام انما وجب لاجل المتلف فوجب ان يقدر به المسئلة الرابعة اختلفوا
في موضع التقويم فقال اكثر الفقهاء انما يقوم في المكان الذي قتل الصيد فيه وقال الشعبي يقوم بمكة بثمن مكة

بها. المسألة الخامسة: قال الفراء العدل ما عدل الشيء من غير جنسه والعدل المثل يقال عندي عدل غلامك او شاتك اذا كان
غلام يعدل غلاما او شاة تعدل شاة اما اذا اردت قيمته من غير جنسه نصبت العين فقلت عدل وقال ابن الهيثم العدل المثل
والعدل القيمة والعدل اسم حمل معدول بحمل آخر مسوى به والعدل تقويمك الشيء بالشيء من غير جنسه وقال الزجاج وابن
الاعرابي والعدل سواء وقوله صياما نصب على التمييز كما يقال عندي رطلان عسلا وملء بيت قتا والاصل فيه ادخال
حرف من فيه وان لم يذكر نصبته يقول رطلان من العسل وعدل ذلك من الصيام. المسألة السادسة: مذهب الشافعي انه يصوم
لكل مد يوما وهو قول عطاء وقال ابو حنيفة انه يصوم لكل نصف صاع يوما والاصل في هذه المسألة انهما اتفقا على ان
الصوم مقدر بالطعام يوم الا ان طعام يوم عند الشافعي مقدر بالمد وعند ابي حنيفة مقدر بنصف الصاع على ما ذكرنا
بنصف الصاع في كفارة اليمين. المسألة السابعة: زعم جمهور الفقهاء ان الخيار في تعيين احد هذه الثلاثة الى قاتل الصيد
وقال محمد بن الحسن الى الحكمين حجة جمهور انه تعالى اوجب على التخيير فيجب ان يقول قاتل الصيد ان شاء حجة انه تعالى
جعل الخيار الى الحكمين فقال يحكم به ذوا عدل منكم هديا او كفارة او عدل وجوابنا ان تاويل الآية فجزاء مثل ما قتل من
النعم او كفارة طعام مساكين او عدل ذلك صياما واما الذي يحكم به ذوا عدل فهو تعيين المثل اما في الخلقة او في
القيمة. ثم قال: ليذوق وبال امره، وفيه مسألتان: المسألة الاولى: الوبال في اللغة عبارة عما فيه من الفعل المكروه يقال مرعى
وبيل اذا كان فيه وخامة وماء وبيل اذا لم يستمرئ الطعام والوبيل الذي يثقل على المعدة فلا ينهضم وقال تعالى فاخذناه
اخذا وبيلا اي ثقيلا. المسألة الثانية: انما سمى الله تعالى ذلك وبالا لانه خيره بين ثلاثة اشياء اثنان منها توجب تنقيص المال وهو
ثقيل على الطبع وهو الجزاء بالمثل والاطعام والثالث يوجب ايلام البدن وهو الصوم وذلك ايضا ثقيل على الطبع والمعنى
انه تعالى اوجب على قاتل الصيد هذه الاشياء التي تثقل عليه حتى يحترز عن قتل الصيد في الحرم وفي الاحرام
ثم قال: عفا الله عما سلف ومن عاد فينتقم الله منه والله عزيز ذو انتقام، وفيه مسألتان: المسألة الاولى في الآية وجهان
الاول عفا الله عما مضى في الجاهلية وعما سلف قبل التحريم في الاسلام والقول الثاني وهو قول من لا يوجب الجزاء الا في المرة
الاولى اما في المرة الثانية فانه لا يوجب الجزاء عليه ويقول انه اعظم من ان يكفره التصدق بالجزاء فعلى هذا المراد عفا الله
عما سلف في المرة الاولى بسبب اداء الجزاء ومن عاد اليه مرة ثانية فلا كفارة لجرمه بل الله ينتقم منه وحجة هذا القول ان الفاء
في قوله فينتقم الله منه فاء الجزاء والجزاء هو الكافي فهذا يقتضي ان هذا الانتقام كاف في هذا الذنب وكونه كافيا يمنع من وجوب
شيء آخر وذلك يقتضي انه لا يجب الجزاء عليه. المسألة الثانية: قال سيبويه في قوله ومن عاد فينتقم الله منه وفي قوله ومن كفر فامتعه
قليلا وقوله فمن يؤمن بربه فلا يخاف بخسا ان في هذه الآيات اضمارا مقدرا والتقدير ومن عاد فهو ينتقم الله منه ومن كفر
فانا امتعه ومن يؤمن بربه فهو لا يخاف وبالجملة فلا بد من اضمار مبتدأ ليصير الفعل خبرا عنه والدليل عليه ان الفعل يصير بنفسه
جزاء فلا حاجة الى ادخال الفاء عليه فادخال الفاء على الفعل لغو الا انه لما اضمر المبتدأ احتجنا الى ادخال الحرف الفاء

على

عليه لم يرتبط بالشرط فلا يصير الفعل لغوا والله اعلم. قوله: احل لكم صيد البحر وطعامه متاعا لكم وللسيارة، وفيه مسائل
المسألة الاولى: المراد بالصيد المصيد وجملة ما يصاد من البحر ثلاثة اجناس الحيتان وجميع انواعها حلال والضفادع
وجميع انواعها حرام واختلفوا فيما سوى هذين فقال ابو حنيفة انه حرام وقال ابن ابي ليلى والاكثرون انه حلال وتمسكوا
فيه بعموم هذه الآية والمراد بالبحر جميع المياه والانهار. المسألة الثانية: انه تعالى عطف طعام البحر على صيده والعطف
يقتضي المغايرة وذكروا فيه وجوها الاول وهو الاحسن ما ذكره ابو بكر الصديق ان الصيد ما صيد بالحيلة حال حياته
والطعام ما يوجد مما لفظه البحر او نضب عنه الماء من غير معالجة واخذ هذا هو الاصح مما قيل في هذا الموضع الوجه الثاني
ان صيد البحر هو الطري واما طعام البحر فهو الذي جعل مملحا لانه لما صار عتيقا سقط عنه اسم الصيد وهو قول سعيد بن
جبير وسعيد بن المسيب ومقاتل والنخعي وهو ضعيف لان الذي صار مالحا فقد كان طريا وصيدا في اول الامر فيلزم
التكرار والثالث ان الاصطياد قد يكون للاكل وقد يكون لغيره مثل اصطياد الاصداف لاجل اللآلئ واصطياد
بعض الحيوانات البحرية لاجل عظامها واسنانها فقد حصل التغاير بين الاكل من طعام البحر. المسألة الثالثة: قال
الشافعي السمكة الطافية في البحر محللة وقال ابو حنيفة محرمة حجة الشافعي القرآن وهو انه يمكن اكلها فيكون طعاما
فوجب ان يحل لقوله تعالى احل لكم صيد البحر وطعامه واما الخبر فقوله هو الطهور ماؤه والحل ميتته. المسألة
الرابعة: قوله متاعا لكم وللسيارة يعني لحل صيد البحر للمقيم والمسافر والمالح. المسألة الخامسة: في انتصاب قوله متاعا لكم وجهان
الاول قال الزجاج انتصب لكونه مصدرا مؤكدا لانه لما قيل احل لكم كان دليلا على انه متعتم به كما انه لو قيل
حرمت عليكم امهاتكم كان دليلا على انه كتب عليهم ذلك فقال كتاب الله عليكم الثاني قال صاحب الكشاف
انتصب لكونه مفعولا له اي احل لكم تمتيعا لكم. ثم قال: وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما، وفيه مسائل: المسألة الاولى
انه تعالى ذكر تحريم الصيد على المحرم في ثلاثة مواضع من هذه السورة من قوله غير محلي الصيد وانتم حرم الى قوله واذا
حللتم فاصطادوا وقوله لا تقتلوا الصيد وانتم حرم وقوله وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما. المسألة الثانية: صيد
البحر هو الذي لا يعيش الا في الماء اما الذي لا يعيش الا في البر والذي يمكنه ان يعيش في البر تارة وفي البحر اخرى
فذاك كله صيد البر فعلى هذا السلحفاة والسرطان والضفدع وطير الماء كل ذلك من صيد البر ويجب على قاتله الجزاء
المسألة الثالثة: اتفق المسلمون على ان المحرم يحرم عليه الصيد واختلفوا في الصيد الذي يصيده الحلال هل يحل
للمحرم فيه اربعة اقوال الاول وهو قول علي وابن عباس وابن عمر وسعيد بن جبير وطاوس وكره الثوري واسحاق انه يحرم عليه
بكل حال وعولوا فيه على قوله وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما وذلك لان الصيد البري يدخل فيه ما اصطاده الحلال
ما يحل وكل ذلك صيد البر وروى ابو داود في سننه عن حميد الطويل عن اسحق بن عبد الله بن الحارث عن ابيه قال
كان الحارث خليفة عثمان على الطائف فصنع لعثمان طعاما وصنع فيه الحجل واليعاقيب ولحم الوحش فبعث الى

الى علي بن ابي طالب فجاءه فقالوا الا تحل له فقال لا على وهو في جاءه الرسول فقالوا له كل له فقال علي اطعموه قوما حلالا انا
حرم ثم قال علي انشد الله من كان ها هنا من اشجع اتعلمون ان رسول الله اهدى اليه رجل حمار وحش وهو محرم فابى ان ياكله
قالوا نعم والقول الثاني ان لحم الصيد يباح للمحرم بشرط ان لا يصطاده المحرم ولا يصطاد له وهو قول الشافعي والحجة فيه
ما روى ابو داود في سننه عن جابر رضي الله عنه قال سمعت رسول الله يقول صيد البر لكم حلال ما لم تصيدوه او يصاد لكم والقول
الثالث انه اذا اصطاده الحلال للمحرم لا لاجله فانه يحل له وهو قول ابي حنيفة رواه عن ابي قتادة انه اصطاد حمار وحش
وهو حلال في اصحاب محرمين له فسالوا الرسول عنه فقال هل اعنتم فقالوا لا فقال هل بقي من لحمه شيء اوجب الاباحة
عند عدم الاعانة من غير تفصيل واعلم ان هذين القولين مفرعان على تخصيص عموم القران بخبر الواحد والثاني فيه غاية
الضعف والله اعلم ثم قال تعالى واتقوا الله الذي اليه تحشرون والمقصود منه التهديد ليكون المرء مواظبا
على الطاعة محترزا عن المعصية قوله جعل الله الكعبة البيت الحرام قياما للناس والشهر الحرام والهدي والقلائد اعلم
ان اتصال هذه الاية بما قبلها هو ان الله حرم في الاية المتقدمة الاصطياد على المحرم فبين ان الحرم كما انه سبب لامن الوحش
والطير فكذلك هو سبب لامن الناس من الافات والمخافات وسبب لحصول الخيرات والسعادات في الدنيا والاخرة وفيه مسائل
المسئلة الاولى قرا ابن عامر قيما بغير الالف ومعناه المبالغة فيكون دائما باصطلاح مهمات الناس كقوله دينا قيما والباقون قياما
بالالف وقد استقصينا ذلك في سورة النساء المسئلة الثانية جعل فيه قولان الاول انه بين وحكم والثاني انه صير فالاول بالامر
والتعريف والثاني بخلق الدواعي في قلوب الناس لتعظيمه والتقرب اليه المسئلة الثالثة سميت الكعبة كعبة لارتفاعها
يقال للجارية اذا نتا ثديها وخرج كاعب وكعاب وكعب الانسان يسمى كعبا لنتوه من الساق فالكعبة لما ارتفع ذكرها في
اشتهر امرها في العالم سميت بهذا الاسم ولذلك فانهم يقولون لمن عظم امره فلان علا كعبه المسئلة الرابعة قوله
قياما للناس اصله قوام لانه من قام يقوم وهو ما يستقيم به الامر ويصلح ثم ذكروا في كون الكعبة سببا لقوام مصالح الناس
وجوها الاول ان اهل مكة كانوا محتاجين الى حضور اهل الافاق عندهم ليشتروا منهم ما يحتاجون اليه طول السنة فان مكة
بلدة ضيقة لا ضرع ولا زرع فيها يوجد فيها ما يحتاج اليه فالله سبحانه جعل الكعبة معظمة في القلوب حتى صار اهل
الدنيا راغبين في زيارتها فيسافرون اليها من كل فج عميق لاجل التجارة ياتون بجميع المطالب والمشتهيات فصار ذلك
سببا لاسباغ النعم على اهل مكة الثاني ان العرب كانوا يتقاتلون ويغيرون الا في الحرم فكان اهل الحرم امنين على انفسهم
وعلى اموالهم حتى لو لقي الرجل قاتل ابيه او ابنه في الحرم لم يتعرض له ولو جنى الرجل اعظم الجنايات ثم التجا الى الحرم لم يتعرض له
ولهذا قال تعالى اولم يروا انا جعلنا حرما امنا ويتخطف الناس من حولهم الثالث ان اهل مكة صاروا بسبب الكعبة اهل الله
وخاصته وسادة الخلق الى يوم القيامة وكل احد يتقرب اليهم ويعظمهم الرابع انه تعالى جعل الكعبة قواما للناس في دينهم
بسبب ما جعل فيها من المناسك العظيمة والطاعات الشريفة وجعل تلك المناسك سببا لحط الخطيئات ولرفع الدرجات وكثرة

الكرامات

الكرامات واعلم انه لا يبعد حمل الاية على جميع هذه الوجوه وذلك لان قوام المعيشة اما بكثرة المنافع وهو الوجه الاول الذي ذكرناه واما بدفع
المضار وهو الوجه الثاني واما بحصول الجاه والرياسة وهو الوجه الثالث واما بحصول الدين وهو الوجه الرابع فلما كانت الكعبة
سببا لحصول هذه الاقسام الاربعة وثبت ان قوام المعيشة ليس الا بهذه الاربعة ثبت ان الكعبة سبب لقوام الناس المسئلة الخامسة
المراد بقوله قياما للناس اي لبعض الناس وهم العرب وانما حسن هذا المجاز لان اهل البلد اذا قالوا الناس فعلوا كذا
فهم لا يريدون الا اهل بلدهم فلهذا السبب خوطبوا بهذا الخطاب على وفق عادتهم المسئلة السادسة اعلم انه تعالى
جعل اربعة اشياء سببا لقيام الناس وقوامهم الاول الكعبة وقد بينا معنى كونها سببا لقيام الناس وقوامهم واما الثاني
فهو الشهر الحرام ومعنى كونه سببا للقيام هو ان العرب كان يقتل بعضهم بعضا في سائر الاشهر ويغير بعضهم على بعض فاذا دخل
الشهر الحرام زال الخوف وقدروا على الاسفار والتجارات وصاروا امنين على انفسهم واموالهم وكانوا يحصلون في الشهر الحرام
لقيام معيشتهم في الدنيا وايضا فهو سبب لاكتساب الثواب العظيم بسبب اقامة مناسك الحج اعلم انه تعالى اراد بالشهر الحرام
الاشهر الاربعة الا انه عبر عنها بلفظ الواحد لانه ذهب به مذهب الجنس واما الثالث فهو الهدي وانما كان سببا لقيام الناس لان الهدي
ما يهدى الى البيت ويذبح هناك ويفرق لحمه على الفقراء فيكون ذلك نسكا للمهدي وقواما لمعيشة الفقراء واما الرابع فهو
القلائد والوجه في كونها قياما ان من قصد البيت في الشهر الحرام لم يتعرض له احد ومن قصده في غير الشهر الحرام ومعه
هدي وقد قلده او قلد نفسه من لحاء شجر الحرم لم يتعرض له احد حتى ان الواحد من العرب يلقى الهدي مقلدا ويموت
من الجوع فلا يتعرض له البتة ولم يتعرض لصاحبه ايضا وكل ذلك انما كان لان الله اوقع في قلوبهم تعظيم البيت الحرام فكل
من قصده او تقرب اليه صار امنا من جميع الافات والمخافات فلما ذكر الله تعالى انه جعل الكعبة البيت الحرام قياما للناس
ذكر بعده هذه الثلاثة وهي الشهر الحرام والهدي والقلائد لان هذه الثلاثة انما صارت سببا لقوام المعيشة لانتسابها
الى البيت الحرام وكان ذلك دليلا على عظمة هذا البيت ونهاية شرفه ثم قال ذلك لتعلموا ان الله يعلم ما في السموات
وما في الارض وان الله بكل شيء عليم والمعنى انه تعالى لما علم في الازل ان مقتضى طباع العرب الحرص الشديد على الغارة
وعلم انه لو دامت بهم هذه الحالة لعجزوا عن تحصيل ما يحتاجون اليه من منافع المعيشة ولادى ذلك الى فنائهم وانقطاعهم
بالكلية دبر في ذلك تدبيرا لطيفا وهو انه القى في قلوبهم اعتقادا قويا في تعظيم البيت الحرام وتعظيم مناسكه فصار ذلك
سببا لحصول الامن في البلد الحرام وفي الشهر الحرام فلما حصل الامن في هذا المكان وفي هذا الزمان قدروا على تحصيل مصالح
معاشهم ومن المعلوم ان مثل هذا التدبير لا يمكن الا اذا كان تعالى في الازل عالما بجميع المعلومات من الكليات والجزئيات
حتى يعلم ان الشيء الفلاني يحصل بمقتضى طباعهم وان ذلك يفضي بهم الى الفناء وانقطاع النسل وانه لا يمكن دفع ذلك الا بهذا الطريق
اللطيف وهو القاء تعظيم الكعبة في قلوبهم حتى صار ذلك سببا لحصول الامن في بعض الامكنة وفي بعض الازمنة ثم يستقيم مصالح
معاشهم في ذلك المكان وفي ذلك الزمان وهذا هو بعينه الدليل الذي تمسك به المتكلمون على كونه تعالى عالما تم

يعلمون افعاله بحكمة مطابقة للمصالح وكل من كان كذلك كان عالما ومن المعلوم ان القاء تعظيم الكعبة في قلوب العرب لاجل ان
يصير ذلك سببا لحصول الامن في بعض الامكنة وفي بعض الازمنة ليصير ذلك سببا لاقتدارهم على تحصيل مصالح المعيشة فعل في غاية
الاتقان والاحكام فيكون دليلا قاهرا وبرهانا باهرا على ان صانع العالم سبحانه وتعالى عالم بجميع المعلومات فلا جرم
قال ذلك لتعلموا اي انما الف التدبير اللطيف لاجل ان يتفكروا فيه فتعلموا ان مدبره لطيف وفعل حكيم فتعلموا ان الله
يعلم ما في السموات وما في الارض ثم انا اذا قررنا ذلك عرفنا ان علمه سبحانه صفة قديمة ازلية واجبة الوجود وما كان كذلك
امتنع ان يكون مخصوصا بالبعض دون البعض فوجب كونه متعلقا بجميع المعلومات فاذا كان كذلك كان الله سبحانه
عالما بجميع المعلومات فلذلك قال تعالى وان الله بكل شيء عليم فما احسن هذا الترتيب في التقدير والحمد لله الذي هدانا
لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله قوله اعلموا ان الله شديد العقاب وان الله غفور رحيم ولما ذكر تعالى
انواع رحمته بعباده ذكر بعده انه شديد العقاب لان الايمان لا يتم الا بالرجاء والخوف كما قال عليه السلام لو وزن خوف المؤمن ورجاؤه
لاعتدلا ذكر عقيبه ما يدل على الرحمة وكونه غفورا رحيما وهذا تنبيه على دقيقة وهي ان ابتداء الخلق والايجاد فذلك
يدل على ان جانب الرحمة اغلب لانه تعالى ذكر فيما قبل انواع رحمته وكرمه ثم ذكر انه شديد العقاب ثم عقبه بصفتين من صفات
الرحمة وهو كونه غفورا رحيما وهذا تنبيه يدل على دقيقة وهي ان ابتداء الخلق والايجاد كان لاجل الرحمة والظاهر ان الختم لا
يكون الا على الرحمة ثم قال ما على الرسول الا البلاغ والله يعلم ما تبدون وما تكتمون اعلم انه تعالى لما قدم
الترغيب والترهيب بقوله اعلموا ان الله شديد العقاب وان الله غفور رحيم اتبعه بذكر التكليف فقال ما على الرسول
الا البلاغ يعني انه كان مكلفا بالتبليغ فلما بلغ خرج من العهدة وبقي الامر من جانبكم وانا عالم بما تبدون وما
تكتمون من العزم فاعلموا ان الله شديد العقاب وان الله غفور رحيم ثم اتبعه بالتكليف بقوله ما على الرسول الا
البلاغ ثم اتبعه بما يزيد في الترغيب في الطاعة والتنفير عن المعصية بقوله والله يعلم ما تبدون وما تكتمون ثم اتبعه
بنوع اخر من الترغيب في الطاعة والتنفير عن المعصية فقال قل لا يستوي الخبيث والطيب وذلك لان الخبيث والطيب قسمان
احدهما الذي يكون جسمانيا وهو ظاهر لكل احد والثاني الذي يكون روحانيا واخبث الخبائث الروحانية الجهل والمعصية و
واطيب الطيبات الروحانية معرفة الله وطاعة الله وذلك لان الجسم الذي يلتصق به شيء من النجاسات يصير مستقذرا
عند ارباب الطباع السليمة فكذلك الارواح الموصوفة بالجهل والاعراض عن طاعة الله يصير مستقذرة عند الارواح
الكاملة واما الارواح العارفة بالله المواظبة على خدمة الله فانها تصير مشرقة بانوار المعارف الالهية مبتهجة بالقرب من
الارواح المقدسة الطاهرة وكما ان الخبيث والطيب في عالم الروحانيات لا يستويان بل المباينة بينهما في عالم الروحانيات
اشد لان مضرة الخبيث الجسماني شيء قليل ومنفعة الطيب الجسماني مختصرة واما خبث الخبيث الروحاني فمضرته عظيمة دائمة
ابدية وطيب الطيب الروحاني فمنفعته عظيمة دائمة ابدية وهو القرب من جوار رب العالمين والانخراط في زمرة الملائكة المقربين

والمواظبة مع النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وكان هذا من اعظم وجوه الترغيب في الطاعة والتنفير عن المعصية
ثم قال ولو اعجبك كثرة الخبيث فان الذي يكون خبيثا في عالم الروحانيات قد يكون طيبا في عالم الجسمانيات ويكون
كثير المقدار ايضا وعظيم الدرجة الا انه مع كثرة مقداره ولذاذة مشتهاه وقرب وجدانه سبب للحرمان من السعادات
الباقية الابدية السرمدية التي اليها الاشارة بقوله والباقيات الصالحات خير عند ربك واذا كان الامر كذلك فالخبيث
ولو اعجبك كثرته يمتنع ان يكون مساويا للطيب الذي هو المعرفة والمحبة والطاعة والابتهاج بالسعادات الروحانية والكرامات
الربانية ولما ذكر تعالى هذه الترغيبات الكثيرة في الطاعة والتحذيرات عن المعصية اتبعها بوجه اخر يؤكدها فقال
فاتقوا الله يا اولي الالباب لعلكم تفلحون اي فاتقوا الله بعد هذه البيانات الجلية والتعريفات القوية ولا تقدموا
على مخالفته لعلكم تصيرون فائزين بالمطالب الدينية والدنيوية العاجلة والاجلة قوله يا ايها الذين امنوا لا تسألوا
عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم وفي الاية مسائل المسئلة الاولى في تعلق هذه الاية بما قبلها وجوه الاول انه تعالى لما قال
ما على الرسول الا البلاغ صار التقدير كانه قال ما بلغه الرسول اليكم فخذوه وكونوا منقادين له وما لم يبلغه
اليكم فلا تسألوا عنه ولا تخوضوا فانكم ان خضتم فيما لا تكليف فيه عليكم فربما جاءكم بسبب ذلك الخوض الفاسد من
التكاليف ما يثقل عليكم ويشق عليكم الثاني انه تعالى لما قال ما على الرسول الا البلاغ وهذا ادعاء منه للرسالة
قوله سبحان ربي هل كنت الا بشرا رسولا والمعنى اني رسول امرت بتبليغ الشرائع والاحكام اليكم والله تعالى قد
اقام الدلالة على صحة دعواي في الرسالة باظهار انواع كثيرة من المعجزات فبعد ذلك طلب الزيادة من باب التحكم وذلك
ليس لي ولعل اظهارها يوجب ما يسوءكم مثل انها لو ظهرت فكل من خالف بعد ذلك استوجب العقاب في الدنيا
ثم ان المسلمين لما سمعوا مطالبة الكفار للرسول بهذه المعجزات وقع في قلوبهم ميل الى ظهورها فعرفوا في هذه
الاية انه لا ينبغي ان يطلبوا ذلك فربما كان ظهورها يوجب ما يسوءهم الوجه الثالث ان هذا متصل بقوله والله يعلم
ما تبدون وما تكتمون فاتركوا الامور على ظواهرها ولا تسألوا عن احوال مخفية ان تبد لكم تسؤكم المسئلة الثانية
اشياء جمع شيء وانها غير منصرفة وللنحويين في سبب امتناع الصرف وجوه الاول قال الخليل وسيبويه قولنا شيء جمعه في
الاصل شيئاء على وزن فعلاء فاستثقلوا اجتماع الهمزتين في اخره فنقلوا الهمزة الاولى التي هي لام الفعل الى اول
الكلمة فجعلت اشياء وذلك يوجب منع الصرف لثلاثة اوجه واحد منها مذكور واثنان خطرا ببالي اما الاول فهو المذكور
وهو ان الكلمة لما كانت في الاصل على وزن فعلاء مثل حمراء لا جرم لم ينصرف كما لم ينصرف حمراء والثاني انها لما كانت في
الاصل شيئاء ثم جعلت اشياء كان ذلك شبيها بالعدول كما في عامر وعمر وزافر وزفر والعدل احد اسباب منع الصرف
الثالث وهو انا لما قطعنا الحرف الاخير منه وجعلناه اول الكلمة من حيث انا قطعنا الحرف الاخير صارت كنصف
الكلمة ونصف الكلمة لا اعراب من حيث ان الحرف الذي قطعناه منها الحقناه بالكلمة فلما كانت باقية بتمامها فلا جرم

ممتنعاً لبعض وجوه الإعراب دون البعض تنبيهاً على هذه الحالة فهذا ما خطر بالبال في هذا المقام الوجه الثاني في بيان
أن السبب في منع الصرف ما ذكره الأخفش والفراء وهو أن أشياء وزنه أفعلاء كقولك أصدقاء وأصفياء ثم إنهم استثقلوا
اجتماع الألف والهمزتين فنقلوا الهمزة فلما كانت أشياء على قياس أصل أشياء على وزن أصدقاء وأفعلاء كان ذلك
مما يجب فيه منع الصرف فكذا ههنا الوجه الثالث ما ذكره الكسائي وهو أن أشياء على وزن أفعال إلا أنهم منعوه
لكونه شبيهاً بالقاصعاء والحمراء وصفراء وألزمه الزجاج أن لا يصرف أبناء وأسماء وعندي أن سؤال الزجاج ليس بشيء
لأن الكسائي يقول الناس يقولون ذلك في أبناء وأسماء إلا أنه ترك العمل به للنص لأن النص أقوى من القياس ولم
يوجد النص في لفظ الأشياء فوجب إجراؤه على القياس ولأن المحققين من النحويين اتفقوا على أن العلل النحوية لا يجب
الاطراد ألا ترى أنا إذا قلنا الفاعل يوجب الرفع لزمنا أن نحكم بحصول الرفع في جميع المواضع كقولنا جاءني هؤلاء و
ضربني هذا بل نقول القياس ذلك فنعمل به إلا إذا عارضه النص فكذا القول فيما أورده الزجاج على الكسائي المسألة
الثالثة روي عن أنس أنهم سألوا النبي صلى الله عليه وسلم فأكثروا المسألة فقام على المنبر فقال سلوني فوالله لا تسألوني عن شيء
ما دمت في مقامي هذا إلا حدثتكم به فقام عبد الله بن حذافة السهمي وكان يطعن في نسبه فقال يا نبي الله
من أبي فقال أبوك حذافة بن قيس وقال سراقة بن مالك ويروى عكاشة بن محصن يا رسول الله الحج علينا في كل عام
فأعرض عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى أعاد مرتين أو ثلاثاً فقال عليه السلام ويحك وما يؤمنك أن أقول نعم والله لو قلت نعم لوجبت ولو
وجبت لما استطعتم ولو تركتم لكفرتم فاتركوني ما تركتكم فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم فإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم
وإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه وقام آخر فقال يا رسول الله أين أبي فقال في النار ولما اشتد غضبه قال عمر رضينا
بالله رباً وبالإسلام ديناً وبمحمد نبياً فأنزل الله هذه الآية واعلم أن السؤال عن الأشياء ربما أدى إلى ظهور أحوال
مكتومة يكره ظهورها وربما ترتب عليه تكاليف شاقة صعبة فالأولى بالعاقل أن يسكت عما لا تكليف عليه فيه ألا ترى أن
الذي سأل عن أبيه لم يأمن أن يلحقه الرسول بغير أبيه فيفتضح وأما السائل عن الحج فقد كان لا يأمن أن يكون فيه قال
النبي إن أعظم المسلمين في المسلمين جرماً من كان سبب تحريم حلال إذا لم يؤمن أن يقول في الحج إنه واجب في كل عام
وكان عبيد بن عمير يقول إن الله أحل وحرم فما أحل فاستحلوه وما حرم فاجتنبوه وترك بين ذلك أشياء لم يحللها ولم
يحرمها فذلك عفو من الله ثم يتلو هذه الآية وقال أبو ثعلبة الخشني إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها ونهى عن أشياء
فلا تنتهكوها وحد حدوداً فلا تعتدوها وعفا عن أشياء من غير نسيان فلا تبحثوا عنها ثم قال وإن تسألوا عنها
حين ينزل القرآن تبد لكم وفيه وجوه الأول أنه تعالى بين في الآية الأولى أن تلك الأشياء التي سألوا عنها إن أبديت
لهم فكان حاصل الكلام أنكم إن سألتم عنها أبديت لكم وإن أبديت لكم ساءتكم فيلزم من المقدمتين أنهم إن سألوا
عنها ظهر لهم ما يسوءهم ولا يسوءهم والوجه الثاني في تأويل الآية أن السؤال على قسمين أحدهما السؤال عن شيء لم يجر ذكره في

الكتاب

في الكتاب والسنة بوجه من الوجوه فهذا السؤال منهي عنه بقوله لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم والثاني السؤال
عن شيء نزل به القرآن لكن السامع لم يفهمه كما ينبغي فههنا السؤال واجب والمراد بقوله وإن تسألوا عنها حين ينزل القرآن
تبد لكم والفائدة في ذكر هذا القسم أنه لما منع في الآية الأولى من السؤال أوهم أن جميع أنواع السؤال ممنوع فذكر ذلك تمييزاً
لهذا القسم عن ذلك القسم فإن قيل قوله وإن تسألوا عنها هذا الضمير عائد إلى الأشياء المذكورة في قوله لا تسألوا عن أشياء فكيف
يعقل في أشياء بأعيانها أن يكون السؤال عنها ممنوعاً وجائزاً معاً قلنا الجواب من وجهين الأول لا يجوز أن يكون السؤال عنها ممنوعاً
قبل نزول القرآن بها ومأموراً به بعد نزول القرآن بها الثاني أنهما وإن كانا نوعين مختلفين إلا أنهما في كون كل واحد منهما سؤالاً
عن شيء واحد فلهذا الوجه حسن اتحاد الضمير وإن كانا في الحقيقة نوعين مختلفين الوجه الثالث في تأويل الآية أن قوله لا تسألوا
عن أشياء دل على سوء الأدب في السؤال عن تلك الأشياء فقوله وإن تسألوا عنها أي وإن تسألوا عن تلك السؤالات حين ينزل القرآن يبين لكم
أن تلك السؤالات هل هي جائزة أم لا فحاصل الكلام أن المراد من هذه الآية أنه هل يجوز السؤال عن كذا وكذا أم لا ثم قال عفا الله
عنها والله غفور حليم وفيه وجوه الأول عفا الله عما سلف من مسألتكم وعصيانكم الرسول بسببها فلا تعودوا إلى مثلها
الثاني أنه تعالى ذكر أن تلك الأشياء التي سألوا عنها إن أبديت لهم ساءتهم فقال عفا الله عنها يعني عما ظهر عند تلك السؤالات
مما يسوءكم ويثقل ويشتد في التكليف عليكم الثالث في الآية تقديم وتأخير والتقدير لا تسألوا عن أشياء عفا الله عنها
إن تبد لكم تسؤكم وهذا ضعيف لأن الكلام إذا استقام من غير تغيير النظم لم يجب المصير إلى التقديم والتأخير فهذا الوجه
نقول عفا الله عنها وكف عن ذكرها ولم يكلف فيها بشيء وهذا كقوله عفا الله عنها ما ذكرناه في الوجه الأول ثم قال
قد سألها قوم من قبلكم ثم أصبحوا بها كافرين قال المفسرون قوم صالح سألوا الناقة ثم عقروها وقوم موسى قالوا أرنا الله جهرة
فصار ذلك وبالاً عليهم وبنو إسرائيل قالوا لنبي لهم ابعث لنا ملكاً نقاتل في سبيل الله فقال تعالى فلما كتب عليهم القتال
تولوا إلا قليلاً منهم وقالوا أنى يكون له الملك علينا ونحن أحق بالملك منه فسألوها ثم كفروا بها وقوم عيسى سألوا المائدة
ثم كفروا بها فكأنه تعالى يقول أولئك سألوا فلما أعطوا سؤلهم ساءهم ذلك فلا تسألوا فلعلكم إن أعطيتم سؤلكم ساءكم
ذلك فإن قيل إنه تعالى قال أولاً لا تسألوا عن أشياء ثم قال قد سألها قوم وكان الأولى أن يقول قد سأل عنها قوم فما السبب في
ذلك قلنا الجواب من وجهين الأول أن السؤال عن الشيء عبارة عن السؤال عن حال من أحوال الشيء وصفة من صفاته وسؤال
الشيء عبارة عن طلب ذلك الشيء في نفسه يقال سألته درهماً أي طلبت منه أن يعطيني درهماً ويقال سألته عن الدرهم أي عن صفة
الدرهم وعن نعته فالمتقدمون ما سألوا إلا إخراج الناقة من الصخرة وإنزال المائدة من السماء فهم سألوا نفس الشيء
وأما أصحاب محمد فهم ما سألوا ذلك وإنما سألوا عن أحوال الأشياء وصفاتها فلما اختلف السؤالان اختلفت العبارة إلا أنه
لا كل واحد من القسمين يشتركان في وصف واحد وهو أنه خوض في الفضول وشروع فيما لا حاجة إليه وفيه خطر المفسدة
والشيء الذي لا يحتاج إليه ويكون فيه خطر المفسدة يجب على العاقل الاحتراز عنه فبين تعالى أن قوم محمد في السؤال عن أحوال الأشياء

ساعون على آثار المتقدمين في السؤال عن تلك الاشياء من كون كل واحد منها لغوا او عوضا فيها فائدة فيه وفيه الوجه الثاني في الجواب
الحاق قوله قد سألها غير عائد الى الاشياء التي سألوا عنها بل عائد الى سؤالاتهم عن تلك الاشياء والتقدير قد سأل تلك السؤالات
الفاسدة التي ذكرتموها قوم من قبلكم ثم اصبحوا بها كافرين قوله ما جعل الله من بحيرة ولا سائبة ولا وصيلة ولا حام وفي
الآية مسائل المسألة الاولى اعلم انه تعالى لما منع الناس من البحث عن امور ما كلفوا بالبحث عنها كذلك بالحل فقال ما جعل الله
من بحيرة ولا سائبة المسألة الثانية فاعلم انه تعالى قد فعل وعمل وخلق وجعل وانشا وابدع وتعظيما احدهن بعض واكثرها
عموما فعل لانه واقع على افعال الجوارح وافعال القلوب اما انه واقع على عمل الجوارح فظاهر واما انه واقع على عمل القلوب فالدليل
عليه قوله تعالى لو شاء الله ما اشركنا ولا اباؤنا الى قوله كذلك فعل الذين من قبلهم واما عمل فانه اخص من فعل لانه لا
يقع الا على اعمال الجوارح ولا يقع على الهم والعزم والقصد والدليل عليه قوله عليه السلام نية المؤمن خير من عمله جعل النية خيرا من العمل
فلو كانت النية عملا لزم كون الشيء خيرا من نفسه واما جعل فله وجوه احدها الحكم ومنه قوله وجعلوا الملائكة الذين هم عباد
الرحمن اناثا وثانيها الخلق ومنه قوله وجعل الظلمات والنور وثالثها بمعنى التصيير ومنه قوله انا جعلناه قرآنا عربيا
اذا عرفت هذا فنقول قوله ما جعل الله معناه ما حكم الله بذلك ولا شرع ولا امر به المسألة الثالثة انه تعالى ذكر ههنا اربعة
اشياء اولها البحيرة وهي فعيلة من البحر وهو الشق يقال بحر ناقته اذا شق اذنها وهي بمعنى المفعول قال ابو عبيدة والزجاج
الناقة اذا انتجت خمسة ابطن وكان آخرها ذكرا شقوا اذنها وامتنعوا من ركوبها وذبحها وسيبوها لالهتهم ولا تحلب
وبرها ولا يحمل على ظهرها ولا تطرد عن ماء ولا تمنع من مرعى ولا تنتفع بها واسمها البحيرة لم يركبها ثم جاء اما السائبة
فهي فاعلة من ساب اذا جرى على وجه الارض يقال سابت الحية والسائبة هي التي تركت حتى تسيب حيث شاءت
في المعيشة كعيشة راضية بمعنى مرضية وذكروا فيها وجوها احدها ما ذكره ابو عبيدة وهو ان الرجل كان اذا مرض او قدم
من سفر او نذر نذرا او شكر نعمة سيب بعيرا فكان بمنزلة البحيرة في جميع ما حكموا لها وثانيها قال الفراء اذا ولدت الناقة عشرة ابطن
كلهن اناث سيبت فلم تركب ولم يجز لها وبر ولم يشرب لبنها الا ولدها او ضيف وثالثها قال ابن عباس السائبة
هي التي تسيب للاصنام اي تعتق لها وكان الرجل يسيب من ماله ما يشاء فيجيء به الى السدنة وهم خدم الهتهم فيطعمون
من لبنها ابناء السبيل ورابعها السائبة هي العبد يعتق على ان لا يكون عليه ولاء ولا ميراث واما الوصيلة فقال المفسرون
اذا ولدت ذكرا وانثى قالوا وصلت اخاها فلم يذبحوا الذكر لالهتهم فالوصيلة بمعنى الموصولة كانها وصلت بغيرها ويجوز
ان يكون بمعنى الواصلة لانها وصلت اخاها واما الخامس فهو الحام وهو الحامي اذا حفظ وفيه وجوه احدها الفحل اذا ركب ولد ولده قيل
حمى ظهره اي حفظ عن الركوب فلا يركب ولا يحمل عليه ولا يمنع من ماء ولا مرعى الى ان يموت فحينئذ ياكلها الرجال والنساء وثانيها
اذا نتجت عشرة ابطن قالوا حمى ظهره وثالثها الحام هو الفحل الذي يضرب في الابل عشر سنين فيخلى وهو من الانعام حرمت ظهورها
وهو قول السدي فان قيل اذا جاز اعتاق العبيد والاماء فلم لا يجوز اعتاق هذه البهائم من الذبح والاتعاب والايلام قلنا الانسان

مخلوقا

مخلوق لخدمة الله وعبوديته فاذا تمرد عن طاعة الله عوقب بضرب الرق عليه فاذا ازيل الرق عنه تفرغ لعبادة الله وكان
ذلك عبادة مستحسنة واما هذه الحيوانات فانها مخلوقة لمنافع المكلفين فتركها واهمالها يقتضي فوت منفعة على مالكها
من غير ان يحصل في مقابلتها فائدة فظهر الفرق والله اعلم وايضا الانسان اذا كان عبدا فاعتق قدر على تحصيل مصالح نفسه اما
البهيمة اذا اعتقت وتركت لم تقدر على رعاية مصالح نفسه فوقعت في انواع من المحنة اشد واشق مما كانت فيه لما انها
كانت مملوكة فظهر الفرق قال ولكن الذين كفروا يفترون على الله الكذب واكثرهم لا يعقلون قال المفسرون ان عمرو بن
لحي الخزاعي كان قد ملك مكة وكان اول من غير دين اسماعيل فاتخذ الاصنام ونصب الاوثان وشرع البحيرة والسائبة والوصيلة
والحام قال النبي صلى الله عليه وسلم فلقد رايته في النار يؤذي اهل النار ريح قصبه ويروى يجر قصبه
في النار قال ابن عباس قوله ولكن الذين كفروا يفترون على الله الكذب يريد عمرو بن لحي واصحابه يقولون على الله
الاكاذيب الباطلة في تحريم هذه الانعام والمعنى ان الرؤساء يفترون على الله الكذب واما الاتباع والعوام فاكثرهم
لا يعقلون فلا جرم يقبلون هذه الاكاذيب من اولئك الرؤساء قال واذا قيل لهم تعالوا الى ما انزل الله والى
الرسول قالوا حسبنا ما وجدنا عليه اباءنا اولو كان اباؤهم لا يعلمون شيئا ولا يهتدون والمعنى معلوم على ابطال
التقليد وقد استقصينا الكلام فيه في مواضع كثيرة واعلم ان الواو في قوله اولو كان اباؤهم واو الحال قد دخلت
عليها همزة الانكار وتقديره احسبهم ذلك ولو كان اباؤهم لا يعلمون شيئا ولا يهتدون واعلم ان الاقتداء انما
يجوز بالعالم المهتدي وانما يكون عالما مهتديا اذا بنى قوله على الحجة والدليل فاذا لم يكن كذلك لم يكن عالما مهتديا فوجب
ان لا يجوز الاقتداء به والله اعلم قوله يا ايها الذين آمنوا عليكم انفسكم لا يضركم من ضل اذا اهتديتم وفي الآية مسائل
المسألة الاولى لما بين انواع التكاليف والشرائع والاحكام ثم قال ما على الرسول الا البلاغ والله يعلم ما تبدون وما
تكتمون الى قوله واذا قيل لهم تعالوا الى ما انزل الله والى الرسول قالوا حسبنا ما وجدنا عليه اباءنا فكانه تعالى قال ان
هؤلاء الجهال مع ما تقدم من انواع المبالغة في الاعذار والانذار والترغيب والترهيب لم ينتفعوا بشيء منه بل بقوا مصرين
على جهلهم مجدين على جهالتهم وضلالتهم فلا تبالوا ايها المؤمنون بجهالتهم وضلالتهم بل كونوا منقادين لتكاليف
الله مطيعين لاوامره ونواهيه فلا يضركم ضلالتهم وجهالتهم فلهذا قال يا ايها الذين آمنوا عليكم انفسكم لا يضركم
من ضل اذا اهتديتم المسألة الثانية قوله عليكم انفسكم من باب الاغراء والامر بحفظ النفس قال النحويون عليكم وعندك
ودونك من جملة اسماء الافعال يقول العرب عليك زيدا وعندك زيدا ودونك زيدا فيعدونها الى المفعول ويقيمونها مقام
الفعل وينصبون بها فقال عليك زيدا كانه قال خذ زيدا فقد علاك اي اشرف عليك وعندك زيدا اي حضرك فخذه
ودونك اي قرب منك فخذه فهذه الاحرف الثلاثة لا اختلاف بين النحويين في اجازة النصب بها فعلى هذا عليكم انفسكم
بالرفع من النصب المسألة الثالثة ذكروا في سبب النزول وجوها احدها ما روى الكلبي عن ابي صالح عن ابن عباس ان النبي

لما قبل من اهل الكتاب الجزية ولم يقبل من العرب الا الاسلام او السيف عير المنافقون المؤمنين بقبول الجزية من بعض الكفار دون البعض
فنزلت هذه الاية لا يضركم ملامة اللائمين اذا كنتم على الهدى وثانيها ان المؤمنين كان يشتد عليهم بقاء الكفار في كفرهم وضلالتهم
فقيل لهم عليكم انفسكم وما كلفتم من اصلاحها والمشي بها في طريق الهدى لا يضركم ضلال الضالين ولا جهل الجاهلين وثالثها
انهم كانوا يغتمون لعشائرهم لما ماتوا على الكفر فنهوا عن ذلك والاقرب عندي ان المحكي عن بعضهم انهم اذا قيل لهم تعالوا
الى ما انزل الله والى الرسول قالوا حسبنا ما وجدنا عليه اباءنا فذكر تعالى هذه الاية والمقصود منها بيان انه لا ينبغي للمؤمنين
ان يتشبهوا بهم في هذه الطريقة الفاسدة بل ينبغي ان يعلموا انه لا يضرهم جهل اولئك الجاهلين اذا كانوا راسخين
في دينهم ثابتين فيه والله اعلم المسئلة الرابعة قال قيل ظاهر هذه الاية يوهم ان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر غير واجب قلنا
الجواب عنه من وجوه الاول وهو الذي عليه اكثر الناس ان الاية لا تدل على ذلك بل يوجب ان المطيع لربه لا يكون مؤاخذا
بذنوب العاصي فاما وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فثابت بالدلائل ثم قال الصديق انكم تقرؤن هذه
الاية يا ايها الذين امنوا عليكم انفسكم لا يضركم وتضعونها في غير موضعها واني سمعت رسول الله يقول ان الناس اذا
راوا المنكر فلم ينكروه اوشك ان يعمهم الله بعقابه الوجه الثاني في تاويل الاية ما روي عن ابن مسعود وابن
عمر انهما قالا قوله عليكم انفسكم يكون هذا في اخر الزمان قال ابن مسعود لما قرئت عليه هذه الاية ليس هذا بزمانها
ما دامت قلوبكم واحدة ولم تلبسوا شيعا ولم يذق بعضكم باس بعض فامروا وانهوا فاذا اختلفت القلوب
والاهواء والبستم شيعا ووكل كل امرئ ونفسه فعند ذلك جاء تاويل هذه الاية وهذا القول عندي ضعيف لان قوله
يا ايها الذين خطاب عام وهو ايضا خطاب مع الحاضرين فكيف يخرج الحاضر ويخص الغائب الوجه الثالث في تاويل الاية
ما ذكره عبد الله بن المبارك فقال هذا اوكد اية في وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فانه قال عليكم انفسكم
يعني عليكم اهل دينكم لا يضركم من ضل من الكفار وهذا كقوله فاقتلوا انفسكم يعني ابناء ملتكم فقوله بعضكم بعضا
ويرغب بعضكم بعضا في الخيرات وينفره عن القبائح والسيئات والذي يؤكد ذلك ما بينا ان قوله عليكم انفسكم معناه
احفظوا انفسكم فكان ذلك لحفظ الا بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر كان ذلك واجبا الوجه الرابع الاية مخصوصة
بالكفار الذين علم انه لا ينفعهم الوعظ ولا يتركون الكفر بسبب الامر بالمعروف فهنا لا يجب على الانسان ان يامرهم بالمعروف
والذي يؤكد هذا القول ما ذكرنا في سبب النزول ان الاية نازلة في المنافقين حيث عيروا المسلمين باخذ الجزية من اهل الكتاب
دون المشركين الوجه الخامس ان الاية مخصوصة بما اذا خاف الانسان عند الامر بالمعروف والنهي عن المنكر على نفسه
وعلى عرضه وعلى ماله فهنا عليه نفسه لا يضره ضلال من ضل ومن جهل وكان ابن شبرمة يقول من فر من اثنين فقد فر ومن فر من
ثلثة فلم يفر الوجه السادس لا يضركم اذا اهتديتم فامرتم بالمعروف ونهيتم عن المنكر ضلال من ضل فلم يقبل ذلك الوجه
السابع عليكم انفسكم من اداء الواجبات التي من جملتها الامر بالمعروف عند القدرة فان لم يقبلوا ذلك فلا ينبغي ان تستوحشوا

من ذلك

من ذلك فانكم خرجتم عن عهدة تكليفكم فلا يضركم ضلال غيركم الوجه الثامن انه تعالى قال للرسول فقاتل في سبيل الله
لا تكلف الا نفسك وذلك لم يدل على سقوط الامر بالمعروف عن الرسول فكذا ههنا المسئلة الخامسة قرئ لا يضركم
مجزوما على جواب قوله انفسكم وقرئ بضم الراء وفيه وجهان الاول على جعل الخبر اي ليس يضركم من ضل والثاني ان يحققها
الفتح على الجواب ولكن ضمت الراء اتباعا لضمة الضاد ثم قال الى الله مرجعكم جميعا يريد مصيركم ومصير من خالفكم فينبئكم بما كنتم
تعملون يعني يجازيكم باعمالكم والله اعلم قوله تعالى يا ايها الذين امنوا شهادة بينكم انه تعالى لما امر بحفظ النفس في قوله
يا ايها الذين امنوا شهادة بينكم وفيه مسائل المسئلة الاولى اتفقوا على ان سبب نزول هذه الاية ان تميم الداري
واخاه عديا وكانا نصرانيين خرجا الى الشام ومعهما بديل مولى عمرو بن العاص وكان مسلما مهاجرا خرجوا للتجارة
فلما قدموا الشام مرض بديل فكتب كتابا فيه نسخة جميع ما معه والقاه في جوالقه ولم يخبر صاحبيه بذلك ثم اوصى
اليهما وامرهما ان يدفعا متاعه اذا رجعا الى اهله ومات بديل ففتشا متاعه فاخذا منه اناء من فضة منقوشا بالذهب
ثم قال ودفعا باقي المتاع الى اهله لما قدما ففتشوا فوجدوا الصحيفة فيها ذكر الاناء فقالوا اليهم وطالبوهما بالاناء فقالا
لا ندري انما الذي دفع الينا دفعناه اليكم فرفعوا الواقعة الى رسول الله صلعم فانزل الله هذه الاية المسئلة الثانية قوله شهادة
بينكم يعني شهادة ما بينكم كانه يمنع التنازع والتشاجر وانما اضاف الشهادة الى التنازع لان الشهود انما يحتاج
اليهم عند وقوع التنازع وحذف ما في قوله شهادة بينكم جائز للظهور ونظيره قوله هذا فراق بيني وبينك اي ما
بيني وبينك وقوله لقد تقطع بينكم في قراءة من نصب قوله اذا حضر احدكم الموت حين الوصية يعني الشهادة محتاج
اليها عند حضور الموت وحين الوصية بدل من قوله اذا حضر احدكم لان زمان حضور الموت هو زمان حضور الوصية
فوقوف الزمان بهذين الامرين الواقعين فيه كما يقال اتيتني اذا زالت الشمس حين صلوة الظهر والمراد بحضور الموت
مشارفته وظهور امارات ثبوته كقوله كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية قال وقوله اذا حضر احدكم
الموت حين الوصية دليل على وجوب الوصية لانه تعالى جعل زمان حضور الموت عين زمان الوصية وهذا انما يكون
اذا كانا متلازمين وانما يحصل هذا التلازم عند وجوب الوصية ثم قال اثنان ذوا عدل منكم وفيه مسئلتان المسئلة
الاولى في الاية حذف والمراد ان يشهد ذوا عدل منكم وتقدير الاية شهادة ما بينكم عند الموت الموصوف هو ان
يشهد اثنان ذوا عدل منكم المسئلة الثانية اي من اهل دينكم وملتكم وقوله او اخران من غيركم ان انتم ضربتم في الارض اي شهادة
ما بينكم المسئلة الثانية اختلف المفسرون في قوله منكم على قولين الاول وهو قول عامة المفسرين ان المراد اثنان
ذوا عدل منكم اي من المؤمنين او من اهل دينكم وملتكم وقوله او اخران من غيركم اذا انتم ضربتم في الارض يعني ان
شهادة اخرين من غير اهل ملتكم اذا كنتم في السفر فالعدلان المسلمان الصالحان للشهادة في الحضر والسفر
والشهادة غير المسلمين لا يجوز الا في السفر وهذا قول ابن عباس وابي موسى الاشعري وسعيد بن جبير وشريح ومجاهد

جبها

وابن سيرين وابن جريج قالوا اذا كان الانسان في الغربة ولم يجد مسلما يشهده على وصيته جاز له ان يشهد اليهودي او النصراني او المجوسي
او عابد الوثن او اي كافر كان شهادتهم مقبولة ولا يجوز شهادة الكافر على المسلمين الا في هذه الصورة قال الشعبي مرض رجل
من المسلمين في الغربة ولم يجد احدا من المسلمين ان يشهده على وصيته فاشهد رجلين من اهل الكتاب فقدما الكوفة فاتيا ابا موسى
الاشعري وكان واليا عليها فاخبراه بالواقعة وقدما تركته ووصيته فقال ابو موسى هذا امر لم يكن بعد الذي كان في
عهد الرسول ثم حلفهما في مسجد الكوفة بعد العصر بالله انهما ما خانا وما كذبا واجاز شهادتهما ثم ان القائلين بهذا القول
منهم من قال هذا الحكم بقي محكما ومنهم من قال صار منسوخا القول الثاني وهو قول الحسن والزهري وجمهور الفقها
ان قوله ذوا عدل منكم اي من اقاربكم وقوله او اخران من غيركم اي من الاجانب ان انتم ضربتم في الارض اي ان وقع الموت
في السفر ولم يكن معكم احد من اقاربكم فاستشهدوا اجنبيين على الوصية وجعل الاقارب اولى لانهم اعلم باحوال الميت
وهم به اشفق وبورثته ارحم وارفق واحتج الذاهبون الى القول الاول على صحة قولهم بوجوه الحجة الاولى ان
تعالى قال في اول الاية يا ايها الذين امنوا فعم بهذا الخطاب جميع المؤمنين فلما قال بعده او اخران من غيركم كان
المراد او اخران من غير جميع المؤمنين لا محالة الحجة الثانية انه تعالى قال او اخران من غيركم ان انتم ضربتم في الارض
وهذا يدل على جواز الاستشهاد بهما مشروط بكون المستشهد في السفر فلو كان هذان الشاهدان مسلمين
لما كان جواز الاستشهاد بهما مشروطا بالسفر لان استشهاد المسلم جائز في السفر والحضر الحجة الثالثة ان الاية دالة على وجوب الحلف على هذين الشاهدين
من بعد الصلوة واجمع المسلمون على ان الشاهد المسلم لا يجب عليه الحلف فعلمنا ان هذين الشاهدين ليسا من المسلمين
الحجة الرابعة انه تعالى قال في هذه الاية ما ذكرنا من شهادة النصرانيين على ما قيل وكان الحجة الخامسة ما روينا
ان ابا موسى الاشعري قضى بشهادة اليهوديين بعد ان حلفهما وما انكر عليه احد من الصحابة وكان ذلك اجماعا الحجة
السادسة انا انما نجوز شهادة الكافر اذا لم نجد احدا من المسلمين والضرورات تبيح المحظورات الا ترى انه
اجاز التيمم والقصر في الصلوة والافطار في رمضان واكل الميتة في حال الضرورة والضرورة حاصلة في هذه المسئلة فان
المسلم اذا قرب اجله في الغربة ولم يجد مسلما يشهد على نفسه ولم تكن شهادة الكفار مقبولة فانه يضيع اكثر
مهماته فانه ربما وجبت عليه زكوات وكفارات وما اداها وربما كان عنده ودائع او ديون كانت في ذمته وكما يجوز
شهادة النساء فيما يتعلق باحوال النسوان كالحيض والحبل والولادة والاستهلال لان الرجال لا يمكن وقوفهم على
هذه الاحوال فاكتفينا فيها بشهادة النساء لاجل الضرورة فكذا ههنا والله اعلم قالوا واما قول من يقول بان
هذا الحكم صار منسوخا فبعيد لانه اتفق اكثر اهل الامة على ان سورة المائدة من اخر ما نزل من القران وليس فيه
منسوخ واحتج القائلون بالقول الثاني بقوله واشهدوا ذوي عدل منكم والكافر لا يكون عدلا اجاب الاولون
لم لا يجوز ان يكون المراد بالعدل من كان عدلا في الاحتراز عن الكذب لا من كان عدلا في الدين والاعتقاد الدليل عليه انا

جمعنا

جمعنا على قبول شهادة اهل الاهواء والبدع مع انهم ليسوا عدولا في مذاهبهم ولكنهم لما كانوا عدولا في الاحتراز عن الكذب قبلنا شهادتهم
فكذا ههنا سلمنا ان الكافر ليس بعدل الا ان قوله واشهدوا ذوي عدل منكم عام وقوله في هذه الاية اثنان ذوا عدل منكم او
اخران من غيركم ان انتم ضربتم في الارض خاص فانه اوجب شهادة العدل الذي يكون في الحضر يكتفى بشهادة من لا يكون منا في
السفر فهذه الاية خاصة والاية التي ذكرتموها عامة والخاص يقدم على العام لا سيما اذا كان الخاص متاخرا في النزول ولا شك
ان سورة المائدة متاخرة وكان تقديم هذه الاية الخاصة على الاية العامة التي ذكرتموها واجبة بالاتفاق والله اعلم قوله
او اخران من غيركم ان انتم ضربتم في الارض فاصابتكم مصيبة الموت وفيه مسائل المسئلة الاولى قوله او اخران من غيركم عطف
على قوله اثنان والتقدير شهادة بينكم ان يشهد اثنان منكم او اخران من غيركم المسئلة الثانية قوله ان انتم ضربتم
في الارض فاصابتكم مصيبة الموت المقصود منه بيان ان جواز الاستشهاد باخرين من غيركم مشروط بما اذا كان المستشهد
مسافرا ضاربا في الارض وحضرت علامات نزول الموت به ثم قال تحبسونهما من بعد الصلوة وفيه مسائل المسئلة
الاولى تحبسونهما اي توقفونهما كما يقول الرجل مر فلان على فرسه فحبس دابته اي وقفها فان قيل ما موقع تحبسونهما قلنا
هو استئناف كلام كانه قيل بعد اشتراط العدالة فيهما فقيل تحبسونهما المسئلة الثانية قوله من بعد الصلوة فيه قولان
الاول قال ابن عباس من بعد صلوة اهل دينهما والثاني قال عامة المفسرين من بعد صلوة العصر فان قيل كيف عرف
ان المراد هو صلوة العصر مع ان المذكورة هو الصلوة المطلقة قلنا انما عرف هذا التعيين بوجوه احدها ان هذا الوقت
كان معروفا عندهم بالتحليف بعدها فالتقييد بالعرف المشهور اغنى عن التقييد باللفظ وثانيها ما روي انه
لما نزلت هذه الاية فالنبي صلى صلوة العصر ودعا بعدي وتميم فاستحلفهما عند المنبر فصار فعل الرسول عليه السلام
دليلا على التقييد وثالثها ان جميع اهل الاديان يعظمون هذا الوقت ويذكرون الله فيه ويحترزون عن الحلف
الكاذب واهل الكتاب يصلون لطلوع الشمس وغروبها القول الثالث قال الحسن المراد بعد الظهر وبعد العصر لان
اهل الحجاز كانوا يقعدون للحكومة بعدهما القول الرابع ان المراد اداء الصلوة اي صلوة كانت والغرض من التحليف
بعد اقامة الصلوة هو ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر فكان احتراز الحالف عن الكذب في ذلك الوقت اتم واكمل
المسئلة الثالثة قال الشافعي الايمان تغلظ في الدماء والطلاق والعتاق والمال اذا بلغ مائتي درهم بالزمان والمكان
فيحلف بعد العصر بمكة بين الركن والمقام وبالمدينة عند المنبر وفي بيت المقدس عند الصخرة وفي سائر البلاد
في اشرف المساجد وقال ابو حنيفة يحلف من غير ان يختص الحلف بزمان او مكان وهذا على خلاف الاية لان المقصود التهويل
والتعظيم ولا شك ان الذي ذكره الشافعي اقوى ثم قال تعالى فيقسمان بالله ان ارتبتم لا نشتري به ثمنا ولو كان ذا
قربى وفيه مسائل المسئلة الاولى الفاء في قوله فيقسمان بالله للجزاء يعني تحبسونهما فيقسمان لاجل ان الحبس
على القسم المسئلة الثانية قوله ان ارتبتم اعتراض بين القسم والمقسم عليه والمعنى ان ارتبتم في شانهما اتهمتموهما

فقلتوها وجب هذا يحتج من يقول الآية نازلة في شهادة الكفار لأن تحليف الشاهد المسلم غير مشروع ومن قال الآية
نازلة في المسلمين قال إنها منسوخة عن علي أنه كان يحلف الشاهد والراوي عند التهمة المسألة الثالثة قوله لا نشتري
به ثمنا أي لا نعتاض بالقسم لا نشتري به ثمنا أي لا نبيع عهد الله بشيء من الدنيا ولو كان ذلك الشيء عوضا نافرني
ونفعه يخص ذا قربى بالذكر لأن الميل إليهم أتم والمداهنة بسببهم أعظم وهو كقوله كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو
على أنفسكم أو الوالدين والأقربين ثم قال تعالى ولا نكتم شهادة الله وفيه مسألتان المسألة الأولى عطف
على قوله لا نشتري به ثمنا يعني إنهما يقسمان حال ما يقولان لا نشتري به ثمنا ولا نكتم شهادة الله إنما أضافها إلى الله لأنه أمر بحفظها وأدائها
المسألة الثانية نقل عن الشعبي أنه وقف على قوله شهادة ثم ابتدأ آلله بالمد على طرح حرف القسم وتعويض حرف الاستفهام
منه وروي عنه بغير مد على ما ذكره سيبويه أن منهم من يقول الله لقد كان كذا والمعنى بالله ثم قال تعالى
إنا إذا لمن الآثمين يعني إنا إذا كتمناها كنا من الآثمين ثم قال فإن عثر على أنهما استحقا إثما قال الليث عثر الرجل
يعثر عثورا إذا هجم على أمر لم يهجم عليه غيره وأعثرت فلانا على أمري أي أطلعته عليه وعثرة إذا وضع على شيء
قال أهل اللغة وأصل عثر بمعنى اطلع من العثرة التي هي الوقوع وذلك لأن العاثر إنما يعثر بشيء كان لا يراه فلما
عثر به اطلع عليه ونظر ما هو فقيل لكل من اطلع على أمر كان خفيا عليه قد عثر عليه وأعثر غيره إذا أطلعه عليه ومنه قوله تعالى وكذلك
أعثرنا عليهم ومنه قوله أي أطلعنا ومعنى الآية فإن حصل العثور والوقوف على أنهما أتيا بخيانة واستحقا الإثم بسبب
اليمين ثم قال تعالى فآخران يقومان مقامهما من الذين استحق عليهم الأوليان وفيه مسائل المسألة الأولى اعلم أن المعنى
الآية فإن عثر بعد حلف الوصيين على أنهما استحقا إثما أي خيانة في اليمين بكذب في قول أو خيانة في مال قام في اليمين مقامهما
رجلان من قرابة الميت فيحلفان بالله لقد ظهرنا على خيانة من الذميين وكذبهما وتبديلهما وما اعتدينا في ذلك وما كذبنا روي أنه
لما نزلت الآية الأولى صلى النبي صلى الله عليه وسلم العصر ودعا بهما فاستحلفهما عند المنبر بالله الذي لا إله إلا هو أنهما لم يخونا شيئا في هذا
المال فحلفا على ذلك فخلى رسول الله صلى الله عليه وسلم سبيلهما وكتما الإناء مدة ثم ظهر الإناء فقيل إنه وجد بمكة وقيل لما طالت المدة أظهراه
فبلغ ذلك بني سهم فطالبوهما فقالا كنا قد اشتريناه منه فقالوا ألم نقل لكم هل باع صاحبنا شيئا فقلتما لا فقالا لم يكن عندنا
بينة فكرهنا أن نقر به فكتمناه فرفعوا القصة إلى الرسول صلى الله عليه وسلم فأنزل الله فإن عثر الآية فقام عمرو بن العاص والمطلب بن أبي وداعة
السهميان فحلفا بالله بعد العصر فدفع الرسول صلى الله عليه وسلم الإناء إليهما وإلى أولياء الميت وكان تميم الداري يقول بعدما أسلم
صدق الله ورسوله أنا أخذت الإناء فأتوب إلى الله وعن ابن عباس أنه بقيت تلك الواقعة مخفية إلى أن أسلم
تميم الداري فلما أسلم أخبر بذلك فقال حلفت كاذبا وأنا وصاحبي بعنا الإناء بألف وقسمنا الثمن ثم دفع خمسمائة
من نفسه ونزع من صاحبه خمسمائة أخرى ودفع الألف إلى موالي الميت المسألة الثانية قوله فآخران يقومان مقامهما أي مقام الشاهدين
اللذين هما من غيركم وقوله من الذين استحق عليهم المراد موالي الميت وقد أكثر الناس في أنه لم وصف موالي الميت بهذا الوصف

والأصح فيه

والأصح فيه عندي وجه واحد وهو أنهم إنما وصفوا بذلك لأنه لما أخذ مالهم فقد استحق عليهم مالهم فإن من أخذ مال الغير فقد حاول أن يكون
تعلقه بذلك المال مستعليا على تعلق مالكه به فصح أن يوصف المالك بأنه قد استحق عليه ذلك المال المسألة الثالثة قوله الأوليان
فيه وجوه الأول أن يكون خبر المبتدأ محذوف والتقدير هما الأوليان كأنه لما قيل فآخران يقومان مقامهما فكأنه
قيل ومن هما فقيل الأوليان والثاني أن يكون بدلا من الضمير في يقومان والتقدير فيقوم الأوليان والثالث أجاز الأخفش
أن يكون قوله الأوليان صفة لقوله فآخران لأن النكرة إذا تقدم ذكرها ثم أعيد عليها الذكر صارت معرفة كقوله كمشكاة
فيها مصباح فكان نكرة ثم قال في زجاجة ثم قال الزجاجة وهذا مثل قولك رأيت رجلا ثم تقول الرجل فصار بالعود إلى ذكره
معرفة والرابع يجوز أن يكون قوله الأوليان بدلا من قوله آخران وإبدال المعرفة من النكرة كثير المسألة الرابعة أما الأوليان فهو تثنية
الأولى والأوليان الأقربان إلى الميت ويجوز أن يكون المعنى الأوليان باليمين والسبب فيه أن الوصيين ادعيا أن الميت باع إناء
الفضة فانتقل اليمين إلى موالي الميت لأن الوصيين ادعيا أن الميت باع الإناء وهما أنكرا ذلك فكان اليمين حقا لهما وهذا
كما أن إنسانا أقر لآخر بدين ثم ادعى أنه قضاه حكم برد اليمين إلى الذي ادعى الدين أولا لأنه صار مدعى عليه أنه قد استوفيه
المسألة الخامسة القراءة المشهورة للجمهور استحق بضم التاء وكسر الحاء الأوليان تثنية الأولى وقد ذكرنا وجهه وقرأ
عاصم في رواية أبي بكر الأولين بالجمع وهو نعت لجميع الورثة المذكورين في قوله من الذين استحق عليهم وتقديره من الأولين الذين
استحق عليهم وإنما قيل لهم الأولين من حيث كانوا أولين في الذكر ألا ترى أنه قد تقدم يا أيها الذين آمنوا شهادة
بينكم وكذلك اثنان ذوا عدل منكم ذكروا في اللفظ قبل قوله أو آخران من غيركم وقرأ حفص عن عاصم استحق بفتح التاء والحاء الأوليان
على التثنية ووجهها أن الوصيين اللذين ظهرت خيانتهما هما أوليان من غيرهما بسبب أن الميت عينهما للوصاية ولما خانا
في المال وجب أن يقال إلا أن الورثة قد استحق عليهم الأوليان أي خان في مالهم الأوليان وقرأ الحسن الأولان ووجهه ظاهر كما
تقدم ثم قال تعالى فيقسمان بالله لشهادتنا أحق من شهادتهما وما اعتدينا إنا إذا لمن الظالمين والمعنى ظهر وما اعتدينا
في طلب هذا المال وفي نسبتهم إلى الخيانة وقوله إنا إذا لمن الظالمين أي إن حلفنا موقنين بالكذب معتقدين الحق في الباطل
ثم قال تعالى ذلك أدنى أن يأتوا بالشهادة على وجهها أو يخافوا أن ترد أيمان بعد أيمانهم والمعنى الحكم الذي ذكرناه والطريق
الذي شرعناه أقرب إلى أن يأتوا بالشهادة على وجهها وبعيدكم يخافون أن يحلفوا على ما ذكروه بحجة فيهم من أن ترد أيمان على
الورثة بعد أيمانهم فيظهر كذبهم ويفتضحون فيما بين الناس ثم قال تعالى واتقوا الله واسمعوا والله لا يهدي القوم الفاسقين
والمعنى واتقوا الله أن تحلفوا على الأمانات فاسمعوا أمر الله سماع علم وعمل وأطيعوا الله لا يهدي القوم الفاسقين
وهو تحذير ووعيد لمن خالف حكم الله وأمره فهذا أمر القول في تفسير هذه الآية اتفق المفسرون على أنها في غاية الصعوبة
إعرابا ونظما وحكما وروى الواحدي في البسيط عن عمر بن الخطاب أنه قال هذه الآية أعضل ما في هذه السورة من الأحكام والحكم الذي ذكرنا
في هذه الآية منسوخ عند أكثر الفقهاء والله أعلم بأسرار كلامه قوله يوم يجمع الله الرسل فيقول ماذا أجبتم قالوا لا علم لنا

انك انت علام الغيوب اعلم ان عادة الله سبحانه جارية في هذا الكتاب الكريم انه اذا ذكر انواعا كثيرة من الشرايع والتكاليف و
الاحكام اتبعها اما بالالهيات واما بشرح احوال القيمة ليصير ذلك مؤكدا لما تقدم ذكره من التكاليف والشرايع فلا جرم لما ذكر ها هنا
فيما تقدم انواعا كثيرة من الشرايع اتبعها بوصف احوال القيمة اولا ثم ذكر احوال عيسى ثانيا اما وصف احوال القيمة فهو قوله
يوم يجمع الله الرسل وفيه مسايل المسئلة الاولى في هذه الاية قولان احدهما انه متصل بما قبلها وعلى هذا التقدير ففيه
وجهان الاول قال الزجاج تقديره واتقوا الله يوم يجمع الله الرسل ولا يجوز ان ينتصب على الظرف لهذا الفعل لانهم
لم يؤمروا بالتقوى في ذلك اليوم ولكن على المفعول له قال القفال يجوز ان يكون التقدير والله لا يهدي القوم الفاسقين
يوم يجمع الله الرسل اي لا يهديهم الى الجنة كما قال ولا ليهديهم طريقا الا طريق جهنم والقول الثاني انه منقطع عما قبلها
وعلى هذا التقدير ففيه ايضا وجهان الاول التقدير اذكر يوم يجمع الله الرسل كان كيت وكيت المسئلة الثانية قال
صاحب الكشاف قوله ماذا انتصب على اجبتم انتصاب مصدره على معنى اي اجابة اجبتم ولو اريد الجواب لقيل بماذا اجبتم
فان قيل اي فائدة في هذا السؤال قلنا توبيخ قومهم كما ان قوله واذا الموؤدة سئلت باي ذنب قتلت المقصود منه توبيخ من
فعل ذلك المسئلة الثالثة ظاهر قوله تعالى لا علم لنا انك انت علام الغيوب يدل على ان الانبياء لا يشهدون لاممهم
والجمع بين هذا وبين قوله تعالى فكيف اذا جئنا من كل امة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيدا مشكل وايضا قوله وكذلك جعلناكم
امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا فاذا كانت امتنا تشهد لساير الامم فالانبياء اولى
بان يشهدوا لاممهم بذلك والجواب عنه من وجوه الاول انه جمع المفسرين ان للقيمة زلازل واهوالا بحيث تزول القلوب عن
مواضعها عند مشاهدتها فالانبياء عند مشاهدة تلك الاهوال ينسون اكثر الامور فهنالك يقولون لا علم لنا فاذا
عادت قلوبهم اليهم فعند ذلك يشهدون للامم وهذا الجواب الذي ذكره جمع عظيم من الاكابر وهو عندي ضعيف لانه
تعالى في صفة اهل الثواب لا يحزنهم الفزع الاكبر وقال تعالى وجوه يومئذ مسفرة ضاحكة مستبشرة بل انه تعالى قال ان
الذين امنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من امن بالله واليوم الاخر فلهم اجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم
يحزنون فكيف حال الانبياء والرسل في ذلك ومعلوم انهم لو خافوا لكانوا اقل منزلة من هؤلاء الذين اخبر الله عنهم انهم
لا يخافون البتة الوجه الثاني ان المراد منه المبالغة في تحقيق فضيحتهم كمن يقول لغيره ما تقول في فلان فيقول
كانه قيل لا يحتاج فيه الى الشهادة لظهوره وهذا ايضا ليس بقوي لان السؤال انما وقع عن كل الامة وما كانوا كافرين حتى
يريد الرسول المبالغة في تبكيتهم وفضيحتهم والوجه الثالث في الجواب وهو الاصح وهو الذي اختاره ابن عباس انهم
قالوا لا علم لنا لانك تعلم ما اظهروا وما اضمروا ونحن لا نعلم الا ما اظهروا فعلمك فيهم انفذ من علمنا فلهذا المعنى نفوا
العلم عن انفسهم لان علمهم عند الله كلا علم والوجه الرابع في الجواب انهم قالوا لا علم لنا الا علمنا بجوابهم وقت حياتنا
ولا نعلم ما كان منهم بعد وفاتنا والجزاء والثواب انما يحصلان على الخاتمة وذلك غير معلوم لنا فلهذا المعنى قالوا لا علم

لنا وقوله الا انك انت علام الغيوب يشهد بصحة هذين الجوابين الوجه الخامس وهو الذي خطر ببالي وقت الكتبة انه
قد ثبت في علم الاصول ان العلم غير والظن غير والحاصل عند كل احد من حال الغير انما هو الظن لا العلم ولهذا قال نحن نحكم
بالظاهر والله يتولى السراير وقال عليه السلام انكم لتختصمون لدي ولعل بعضكم الحن بحجته فمن حكمت له بغير حقه فكانما قطعت
له قطعة من النار او لفظ هذا معناه فالانبياء قالوا لا علم لنا باحوالهم البتة انما الحاصل
عندنا من احوالهم الظن والظن كان معتبرا في الدنيا لان الاحكام في الدنيا كانت مبنية على الظنون اما الاخرة فلا التفات فيها الى الظن لان الاحكام
في الاخرة مبنية على حقايق الاشياء وبواطن الامور فلهذا السبب قالوا لا علم لنا ولم يذكروا البتة ما معهم من الظن لانه لا عبرة
به في القيمة الوجه السادس انهم لما علموا انه سبحانه عالم لا يجهل حكيم لا يسفه عادل لا يظلم علموا ان قولهم لا يفيد خيرا ولا
يدفع شرا فراوا ان الادب في السكوت وفي تفويض الامر الى عدل الحي الذي لا يموت المسئلة الرابعة قرئ علام الغيوب
بالنصب قال صاحب الكشاف والتقدير ان الكلام قد تم بقوله انك انت اي انك الموصوف باوصافك المعروفة ثم نصب علام
الغيوب على الاختصاص او على النداء او هو صفة لاسم ان المسئلة الخامسة دلت الاية على جواز اطلاق لفظ العلام عليه
اما العلامة فانهم اجمعوا على انه لا يجوز اطلاقها في حقه ولعل السبب فيه ما فيه من لفظ التانيث قوله تعالى اذ قال
الله يا عيسى ابن مريم اذكر نعمتي عليك وعلى والدتك الاية وفي الاية مسائل المسئلة الاولى اعلم انا بينا ان الغرض من
قوله تعالى للرسل ماذا اجبتم توبيخ من تمرد من اممهم واشد الامم افتقارا الى التوبيخ والملامة النصارى الذين يزعمون انهم
اتباع عيسى لان طعن ساير الامم كان مقصورا على الانبياء وطعن هؤلاء الملاعين تعدى الى جلال الله وكبريائه
حيث وصفوه بما لا يليق بعاقل ان يصف الاله به وهو اتخاذ الزوجة والولد فلا جرم ذكر تعالى انه عدد انواع نعمه على
عيسى بحضرة الرسل واحدة فواحدة والمقصود منه توبيخ النصارى وتقريعهم على سوء مقالتهم فان كل واحدة من تلك النعم
المعدودة على عيسى يدل على انه عبد وليس باله والفايدة في هذه الاية تنبيه النصارى الذين كانوا في وقت نزول هذه
الاية على قبح مقالتهم وركاكة مذهبهم واعتقادهم المسئلة الثانية موضع اذ يجوز ان يكون رفعا بالابتداء على معنى ذلك
اذ قال الله ويجوز ان يكون المعنى اذكر اذ قال المسئلة الثالثة انما ذكر قوله اذ قال الله على لفظ الماضي دون المستقبل وفيه وجوه
الاول الدلالة على قرب القيمة حتى كانها قد قامت ووقعت وكل ما هو ات قريب ويقال الجيش قد اتى اذا قرب اتيانهم قال الله
اتى امر الله الثاني انه ورد على حكاية الحال ونظيره قول الرجل لصاحبه كانك بنا وقد دخلنا بلدة كذا وصنعنا فيها كذا اذ صاح
صايح فتركتني وحيدا ونظيره من القران قوله تعالى ولو ترى اذ فزعوا فلا فوت ولو ترى اذ يتوفى الذين كفروا الملائكة
ولو ترى اذ الظالمون موقوفون عند ربهم والوجه في كل هذه الايات ما ذكرناه من انه خرج على سبيل الحكاية عن الحال
المسئلة الرابعة يا عيسى ابن مريم يجوز ان يكون عيسى في محل الرفع لانه منادى مفرد وصف بمضاف ويجوز ان يكون في
محل النصب لانه في نية الاضافة ثم جعل الابن توكيدا وكل ما كان مثل هذا جاز فيه وجهان نحو يا زيد بن عمرو ويا زيد بن

وابتدأ المخرجين بالحكم من المنذرين الحالة مع الأول ونصبه على حاليتها المسألة الخامسة قوله نعمتي عليك اراد الجمع كقوله وان تعدوا
نعمة الله وانما جاز ذلك لانه مضاف يصلح للجنس واعلم انه تعالى فسر نعمته بوجوه احدها قوله اذ ايدتك بروح القدس وفيه مسائل
الاولى روح القدس هو جبريل الروح جبريل والقدس هو الله كأنه اضافه اليه تعظيما له والثانية ان الارواح مختلفة
بالماهية فمنها طاهرة نورانية ومنها خبيثة ظلمانية ومنها كدرة ومنها صافية ومنها بدلية ولهذا كان الارواح جنود مجندة
فالله سبحانه خص عيسى بالروح الطاهرة النورانية المشرقة العلوية الخيرة وثالثها ان يقول المراد بهذه الآية على انه
تأييد عيسى انما حصل من جبريل او بسبب جبريل المحققين يقولون ان دلالة المعجزات على صدق الرسل لا تحصل قبل العلم بعصمة
جبريل فيلزم الدور وجوابه ما ثبت ان علمنا ان الخالق ليس الا الله وبه يندفع هذا السؤال وثانيها قوله تكلم الناس
في المهد وكهلا اما عيسى فقوله اني عبد الله اتاني الكتاب … تكلم الناس في المهد وكهلا مع … الحالين تكلمهم الطفل
وكهلا من غير ان يتفاوت في هذين الوقتين وهذه خاصية شريفة كانت حاصلة له وما حصلت لاحد من الانبياء قبله ولا بعده
وثالثها قوله واذ علمتك الكتاب والحكمة والتوراة والانجيل وفي الكتاب قولان احدهما المراد به الكتابة وهي الخط
والثاني المراد به جنس الكتب فان الانسان يتعلم اولا كتبا سهلة مختصرة ثم يترقى منها الى الكتب الشريفة واما الحكمة فهي عبارة
عن العلوم النظرية والعلوم العملية ثم ذكر بعده التوراة والانجيل وفيه وجهان الاول انه خصهما بالذكر بعد ما ذكر الكتب
على سبيل التشريف كقوله حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وقوله من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح والثاني
وهو الاقوى ان الاطلاع على اسرار الكتب الالهية لا يحصل الا لمن صار ثانيا في اصناف العلوم الشرعية والعقلية الظاهرة
وقوله واذ علمتك الكتاب والحكمة اشارة الى اصناف العلوم الشرعية والعقلية التي يبحث عنها العلماء وقوله والتوراة
والانجيل اشارة الى الاسرار التي لا يطلع عليها الا اكابر الانبياء ورابعها قوله واذ تخلق من الطين كهيئة الطير باذني فتنفخ
فيها فتكون طيرا باذني وفيه مسائل المسألة الاولى قرأ … فيكون طائرا والباقون طيرا بغير الف وطير اسم جمع لطائر كصاحب و
صحب وراكب وركب المسألة الثانية انه تعالى كان ذكر هنا فتنفخ فيها والجواب ان قوله كهيئة الطير فتنفخ فيها الضمير
للكاف لانها صفة الهيئة التي كان يخلقها عيسى وينفخ فيها ولا يرجع الى الهيئة المضاف اليها لانها ليست من خلقه ولا نفخه
في شيء اذا عرفت هذا فنقول الكاف تؤنث بحسب المعنى لدلالتها على الهيئة التي هي مثل هيئة الطير وتذكر بحسب الطائر و
اذا كان كذلك جاز ان يرجع الضمير اليها تارة على وجه التأنيث المسألة الثالثة انه تعالى اعتبر الاذن في خلق الطير و
… ذلك الشيء طيرا انما اعاد قوله باذني تأكيدا لكون ذلك واقعا بقدرة الله وتخليقه لا بقدرة عيسى وايجاده
وخامسها قوله وتبرئ الاكمه والابرص باذني وتفسير الاكمه والابرص معروف في قصة آل عمران والاكمه هو الاعمى …
قوله واذ تخرج الموتى باذني … ان تخرج الموتى من قبورهم احياء باذني … وعند ذلك … اخرج
قبرك باذن … ذلك الاذن في هذه الافعال انما هو … على اضافة حقيقة الفعل الى الله سبحانه كقوله وما كان لنفس ان

تموت

تموت الا باذن الله اي الا بخلق الله الموت فيها وسابعها قوله واذ كففت بني اسرائيل عنك اذ جئتهم بالبينات وفيه مسئلتان المسألة
الاولى قوله اذ جئتهم بالبينات يحتمل ان يكون المراد هذه البينات التي تقدم ذكرها وعلى هذا التقدير فالالف واللام للعهد ويحتمل
ان يكون المراد منه جنس البينات المسألة الثانية روي انه لما اظهر هذه المعجزات العجيبة قصد اليهود قتله فخلصه الله
منهم حيث رفعه الى السماء قال فقال الذين كفروا منهم ان هذا الا سحر مبين وفيه مسئلتان المسألة الاولى قرأ حمزة
والكسائي ساحر بالالف وكذلك في يونس وهود والصف وقرأ ابن عامر وعاصم في يونس بالالف فقط والباقون سحر فمن قرأ
ساحر اشار الى الرجل ومن قرأ سحر اشار به الى ما جاء به وكلاهما حسن لان كل واحد منهما قد تقدم ذكره قال الواحدي
الاختيار سحر لجواز وقوعه على الحدث والشخص اما وقوعه على الحدث فظاهر واما وقوعه على الشخص فتقول هذا سحر وتريد
به ذو سحر كما جاء ولكن البر من آمن وذو الوجه الاشارة الى ما هو اقبال وادبار المسألة الثانية قال قيل انه تعالى شرع ههنا
في تعديد نعمه على عيسى وقول الكفار في حقه ان هذا الا سحر مبين ليس من النعم فكيف ذكره ههنا والجواب انه من الامثال
المشهورة ان كل ذي نعمة محسود فطعن الكفار في عيسى بهذا الكلام يدل على ان نعم الله في حقه كانت عظيمة فحسن ذكره
عند تعديد النعم للوجه الذي ذكرناه والله اعلم وثامنها قوله تعالى واذ اوحيت الى الحواريين ان آمنوا بي وبرسولي
قد تقدم تفسير الوحي فمن قال انهم كانوا انبياء قال ذلك الوحي هو الوحي الذي الى الانبياء ومن قال انهم ما كانوا انبياء
قال المراد بذلك الوحي الالهام والالقاء في القلب كما في قوله واوحينا الى ام موسى ان ارضعيه وقوله واوحى ربك
الى النحل وانما ذكر هذا في معرض تعديد النعم لان صيرورة الانسان مقبول القول عند الناس محبوبا في قلوبهم من اعظم
النعم على الانسان وذكر تعالى انه لما القى الوحي في قلوبهم امنوا واسلموا وانما قدم ذكر الايمان على الاسلام لان الايمان صفة
القلب والاسلام عبارة عن الانقياد والخضوع في الظاهر يعني امنوا بقلوبهم وانقادوا بظواهرهم قال فان قيل انه تعالى قال في
اول الآية اذكر نعمتي عليك وعلى والدتك ثم ان جميع ما ذكره تعالى من النعم مختص بعيسى وليس لمريم منها تعلق قلنا
كل ما حصل للولد من النعم الجليلة والدرجات العالية فهو حاصل على سبيل التضمن والتبع للام ولذلك قال تعالى وجعلنا
ابن مريم وامه آية فجعلهما آية واحدة لشدة اتصال كل واحد منهما بالآخر … ثم قال تعالى … بعيسى اذكر نعمتي عليك كان يلبس
الشعر ويأكل الشجر ولا يدخر شيئا لغد يقول مع كل يوم رزقه ولم يكن له بيت فيخرب ولا ولد فيموت اينما امسى بات
قوله اذ قال الحواريون يا عيسى ابن مريم المسألة الاولى قوله هل يستطيع ربك قرأ الكسائي هل تستطيع بالتاء ربك
بالنصب … وادغم اللام في التاء لان مخرجهما من طرف اللسان واصول الثنايا …
المخرج … وهذه القراءة مروية عن … هل تستطيع …
يستطيع بالياء وربك بالرفع مع الاظهار واما القراءة الاولى فمعناها هل تستطيع سؤال ربك قالوا وهذه القراءة
اولى من الثانية لان هذه القراءة توجب شكهم في استطاعة عيسى والثانية توجب شكهم في استطاعة الله ولا شك ان الاول

وإذ أوحيت إلى الحواريين أن آمنوا بي وبرسولي
قالوا آمنا واشهد بأننا مسلمون إذ قال
الحواريون يا عيسى ابن مريم هل يستطيع ربك
أن ينزل علينا مائدة من السماء قال اتقوا

وأما القراءة الثانية ففيها إشكال وهو أنه تعالى حكى عنهم أنهم قالوا آمنا واشهد بأننا مسلمون وبعد الإيمان كيف يجوز
أن يقال إنهم بقوا شاكين في اقتدار الله تعالى على ذلك والجواب عنه من وجوه الأول أنه تعالى ما وصفهم بالإيمان ولا
بالإسلام بل حكى عنهم ادعاءهم لهما ثم أتبع ذلك بقوله حكاية عنهم هل يستطيع ربك أن ينزل علينا مائدة من السماء فدل على أنهم
كانوا شاكين متوقفين فإن هذا القول لا يصدر عمن كان كاملا في الإيمان وقالوا ونعلم أن قد صدقتنا فهذا يدل
على مرض في القلب وكذلك قول عيسى اتقوا الله إن كنتم مؤمنين يدل على أنهم ما كانوا كاملين في الإيمان والوجه
الثاني في الجواب أنهم كانوا مؤمنين إلا أنهم طلبوا هذه الآية ليحصل لهم مزيد الطمأنينة كما قال إبراهيم ولكن ليطمئن قلبي
فإن مشاهدة مثل هذه الآية لا شك أنها تورث الطمأنينة ولهذا السبب قالوا وتطمئن قلوبنا والوجه الثالث في الجواب
أن المراد من هذا الكلام استفهام أن ذلك هل هو جائز في الحكمة أم لا وذلك لأن أفعال الله تعالى لما كانت موقوفة على رعاية
وجود الحكمة ففي الموضع الذي لا يحصل فيه شيء من وجوه الحكمة يكون الفعل عبثا فإذا المنافي من جهة الحكمة كالمنافي
من جهة القدرة وهذا الجواب يتمشى على قول المعتزلة وأما على قولنا فهو محمول على أنه تعالى هل قضى بذلك وهل
علم وقوعه فإنه إن لم يعلم وقوعه فإنه لم يقض كان ذلك محالا غير مقدور لأن خلاف المعلوم غير مقدور والوجه
الرابع قال السدي هل يستطيع ربك أي هل يطيعك ربك إن سألته وهذا تفريع على أن استطاع بمعنى أطاع والسين زائدة الوجه الخامس
لعل المراد بالرب جبريل لأنه كان يربيه ويخصه بأنواع الإعانة ولذلك قال تعالى في أول الآية إذ أيدتك بروح
القدس يعني إنك تدعي أنه يربيك ويخصك بأنواع الكرامة فهل يقدر على إنزال مائدة عليك الوجه السادس أنه
ليس المقصود من هذا السؤال كونهم شاكين فيه بل المقصود تقرير أن ذلك في غاية الظهور كمن يأخذ بيد ضعيف ويقول
هل يقدر السلطان على إشباع هذا ويكون غرضه منه أن ذلك أمر جلي واضح لا يجوز للعاقل أن يشك فيه فكذا
ههنا المسألة الثانية قال الزجاج المائدة فاعلة من ماد يميد إذا تحرك فكأنها تميد بما عليها وقال ابن الأنباري
سميت مائدة لأنها عطية من قول العرب ماد فلان فلانا إذا أحسن إليه فالمائدة على هذا القول فاعلة من الميد بمعنى معطية
وقال أبو عبيدة المائدة فاعلة بمعنى مفعول مثل عيشة راضية مميدة بها صاحبها أي أعطيها وتفضل عليه بها والعرب
تقول مادني فلان يميدني إذا أحسن إلي ثم **قال** قال اتقوا الله إن كنتم مؤمنين وفيه وجوه الأول قال عيسى اتقوا الله
في تعيين المعجزة فإنه يجري مجرى التعنت والتحكم وذلك من العبد في حضرة الرب جرم عظيم ولأنه أيضا اقتراح معجزة بعد تقدم
معجزات كثيرة وهو جرم عظيم الثاني أنه أمرهم بالتقوى ليصير التقوى سببا لحصول هذا المطلوب كما قال ومن يتق الله يجعل له
مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب وقال يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وابتغوا إليه الوسيلة يعني إن كنتم مؤمنين
بقدرته سبحانه وتعالى على إنزال المائدة ليصير تقواكم وسيلة لحصول هذا المطلوب ثم **قال** قالوا نريد أن نأكل
منها وتطمئن قلوبنا ونعلم أن قد صدقتنا ونكون عليها من الشاهدين والمعنى كأنهم لما طلبوا ذلك قال

لهم إن تقدمت المعجزات الكثيرة فاتقوا الله في طلب هذه المعجزة بعد تقدم تلك المعجزات القاهرة قالوا إنا لا نطلب
هذه المائدة لمجرد أن تكون معجزة بل لمجموع أمور كثيرة أحدها أنا نريد أن نأكل منها فإن الجوع قد غلبنا ولا نجد طعاما آخر
ثانيها أنا وإن علمنا قدرة الله تعالى ولكنا إذا شاهدنا نزول هذه المائدة ازداد اليقين وقويت الطمأنينة ثالثها
أنا وإن علمنا بسائر المعجزات صدقك ولكنا إذا شاهدنا هذه المعجزة ازداد اليقين والعرفان وتأكدت الطمأنينة رابعها
أن جميع تلك المعجزات التي أوردتها كانت معجزات أرضية وهذه معجزة سماوية وهي أعجب وأعظم فإذا شاهدناها كنا عليها
من الشاهدين نشهد عليها عند الذين لم يحضروها من بني إسرائيل ونكون من الشاهدين لك بكمال القدرة ولك بالنبوة ثم
قال عيسى ابن مريم اللهم ربنا أنزل علينا مائدة من السماء تكون لنا عيدا لأولنا وآخرنا وآية منك وارزقنا وأنت خير
الرازقين وفيه مسائل **المسألة** الأولى أما الكلام في اللهم فقد تقدم في الاستقصاء في سورة آل عمران في قوله قل اللهم مالك الملك
وأما قوله تكون لنا صفة للمائدة وفي قراءة عبد الله تكن لنا على جواب الأمر قال الفراء وما كان من نكرة قد وقع عليها
أمر جاز في الفعل بعدها الجزم والرفع مثاله قوله فهب لي من لدنك وليا يرثني بالجزم والرفع فإن رفعته فمعنى وليا وارثا ويصلح فيه
الجزم والرفع أما قوله عيدا لأولنا وآخرنا أي نتخذ اليوم الذي تنزل فيه المائدة عيدا نعظمه نحن ومن يأتي بعدنا و
نزلت يوم الأحد فاتخذه النصارى عيدا والعيد في اللغة اسم لما عاد إليك في وقت معلوم واشتقاقه من عاد يعود فأصله
من العود فسمي العيد عيدا لأنه يعود في كل سنة بفرح جديد وقوله وآية منك أي دلالة على توحيدك وصحة نبوة
رسولك وارزقنا الطعام الذي نأكله وأنت خير الرازقين يعني أنت خير من يرزق **المسألة** الثانية تأمل في هذا الترتيب فإن الحواريين لما
سألوا المائدة ذكروا في طلبها أغراضا فقدموا ذكر الأكل فقالوا نريد أن نأكل منها وأخروا الأغراض الدينية الروحانية وأما عيسى فإنه لما طلب المائدة
وذكر أغراضه فيها قدم الأغراض الدينية وأخر غرض الأكل حيث قال وارزقنا وعند هذا يلوح للناظر تفاوت درجات الأرواح وكون بعضها
روحانية وبعضها جسمانية ثم إن عيسى لشدة صفاء دينه وإشراق روحه لما ذكر الرزق بقوله وارزقنا لم يقف عليه بل انتقل
من الرزق إلى الرازق فقال وأنت خير الرازقين فقوله ربنا ابتداء منه بذكر الحق سبحانه وقوله أنزل علينا مائدة انتقال من الذات
إلى الصفات وقوله تكون لنا عيدا لأولنا وآخرنا إشارة إلى ابتهاج الروح بالنعمة لا من حيث إنها نعمة بل من حيث إنها صادرة من المنعم
وقوله وآية منك إشارة إلى كون هذه المائدة دليلا لأصحاب النظر والاستدلال وقوله وارزقنا إشارة إلى حصة
النفس وكل ذلك من حضرة الجلال فانظر إنه كيف ابتدأ بالأشرف فالأشرف نازلا إلى الأدون ثم قال
وأنت خير الرازقين وهو عروج مرة أخرى من الخلق إلى الخالق الأشرف وعند ذلك يلوح لك شمة من كيفية عروج الأرواح المشرقة
النورانية الإلهية ونزولها اللهم اجعلنا من أهله **المسألة** الثالثة في قراءة زيد تكون عيدا لأولنا وأخرنا على
التأنيث بمعنى الأمة ثم قال تعالى قال الله إني منزلها عليكم فمن يكفر بعد منكم فإني أعذبه عذابا لا أعذبه أحدا
من العالمين وفيه مسائل **المسألة** الأولى قرأ ابن عامر ونافع وعاصم منزلها بالتشديد والباقون بالتخفيف وهما لغتان

ننزل وانزل وقيل بالتشديد لانها نزلت مرة بعد اخرى وبالتخفيف مرة واحدة المسئلة الثانية قوله فمن يكفر بعد منكم
اى بعد انزال المائدة فانى اعذبه عذابا لا اعذبه احدا من العالمين قال ابن عباس يعنى مسخهم خنازير وقوله
قردة وقيل جنسا من العذاب لا يعذب به غيرهم قال الزجاج يجوز ان يكون ذلك العذاب معجلا فى الدنيا ويجوز ان
يكون مؤجلا الى الاخرة وقوله من العالمين اى من عالمى زمانهم المسئلة الثالثة قيل انهم سألوا عيسى هذا السؤال
عند نزولهم مفازة على غير ماء ولا طعام لذلك وقيل يريدون ان ناكل منها المسئلة الرابعة اختلفوا فى ان عيسى سأل
المائدة لنفسه او سألها لقومه وان اضافها الى نفسه فى الظاهر وكلاهما محتمل المسئلة الخامسة اختلفوا فى
انه هل نزلت الاية فقال الحسن ومجاهد ما نزلت واحتجا عليه بوجهين الاول ان القوم لما سمعوا قوله فانى اعذبه عذابا
لا اعذبه احدا من العالمين استعفوا وقالوا لا نريدها والثانى انه وصف المائدة بكونها عيدا لاولنا واخرنا
فلو نزلت لبقى ذلك العيد الى يوم القيمة وقال الجمهور الاعظم من المفسرين انها نزلت لانه تعالى قال انى منزلها
عليكم وهذا وعد قاطع بالانزال جزما من غير تعليق على شرط فوجب حصول هذا الموعود والجواب عن الاول ان قوله فمن
يكفر بعد منكم فانى اعذبه شرط وجزاء لا تعلق له بقوله انى منزلها عليكم والجواب عن الثانى ان يوم نزولها كان
عيدا لهم ولمن بعدهم ممن كان على شرعهم المسئلة السادسة روى ان عيسى لما اراد الدعاء لبس صوفا ثم قال
اللهم انزل علينا فنزلت سفرة حمراء بين غمامتين غمامة فوقها وغمامة تحتها وهم ينظرون اليها حتى سقطت بين
ايديهم فبكى عيسى وقال اللهم اجعلنى من الشاكرين اللهم اجعلها رحمة ولا تجعلها مثلة وعقوبة قال لهم
ليقم احسنكم عملا يكشف عنها ويذكر اسم الله عليها ويأكل منها فقال شمعون رأس الحواريين انت اولى بذلك
فقام عيسى فتوضأ وصلى ركعتين وبكى ثم كشف المنديل وقال بسم الله خير الرازقين فاذا سمكة مشوية بلا
شوك ولا فلوس تسيل دسما وعند رأسها ملح وعند ذنبها خل وحولها من انواع البقول ما خلا الكراث واذا
خمسة ارغفة على واحد منها زيتون وعلى الثانى عسل وعلى الثالث سمن وعلى الرابع جبن وعلى الخامس
قديد فقال شمعون يا روح الله امن طعام الدنيا ام من طعام الاخرة فقال ليس منهما ولكنه شئ اخترعه الله بالقدرة العالية
كلوا ما سألتم واشكروا يمددكم الله ويزدكم من فضله فقال الحواريون يا روح الله لو اريتنا من هذه الاية اخرى
فقال يا سمكة احيى باذن الله فاضطربت ثم قال لها عودى كما كنت فعادت مشوية ثم طارت المائدة ثم عصوا بعدها
فمسخوا قردة وخنازير قوله واذ قال الله يا عيسى ابن مريم ءانت قلت للناس اتخذونى وامى الهين من دون الله فيه
مسائل المسئلة الاولى هذا معطوف على قوله اذ قال الله يا عيسى ابن مريم اذكر نعمتى عليك وعلى هذا القول
فهذا الكلام انما يذكر لعيسى يوم القيمة ومنهم من قال انه تعالى قال هذا الكلام لعيسى حين رفعه اليه و
تعلقوا بظاهر قوله واذ قال الله واذ يستعمل للماضى والقول الاول اصح لان الله عقب هذه القصة بقوله

هذا

هذا يوم ينفع الصادقين صدقهم اراد به يوم القيمة واما التمسك بكلمة اذ فقد يليق الجواب عنه المسئلة الثانية فى قوله ءانت قلت للناس
اتخذونى وامى الهين من دون الله سؤال وهو ان الاستفهام كيف يليق بعلام الغيوب وثانيها انه كان عالما
بان عيسى لم يقل ذلك فلم خاطبه به فان قلتم الغرض منه توبيخ النصارى وتقريعهم فنقول ان احدا من النصارى لم
يذهب الى القول بالهية عيسى ومريم مع القول بنفى الهية الله سبحانه فكيف يجوز ان ينسب هذا القول اليهم مع ان احدا منهم
لم يقل به والجواب عن السؤال الاول انه استفهام على سبيل الانكار والجواب عن السؤال الثانى ان الاله هو الخالق والنصارى
يعتقدون ان خالق المعجزات التى ظهرت على يد عيسى ومريم هو عيسى ومريم والله تعالى ما خلقها البتة واذا كان
كذلك فالنصارى قد قالوا ان خالق تلك المعجزات هو عيسى ومريم والله ليس خالقها فصح انهم اثبتوا فى حق بعض الاشياء كون
عيسى ومريم الهين له مع ان الله ليس الها له فصح بهذا التأويل هذه الحكاية والرواية ثم قال تعالى قال سبحانك ما يكون لى
ان اقول ما ليس لى بحق اما قوله سبحانك فقد فسرناه فى قوله سبحانك لا علم لنا واعلم ان الله تعالى لما سأل عيسى انك هل قلت
كذا لم يقل عيسى بانى قلت او ما قلت بل قال ما يكون لى ان اقول ما ليس لى بحق وهذا ليس بحق ينتج انه ما كان لى ان اقول
هذا الكلام ثم قال ان كنت قلته فقد علمته ولم يقل بانى ما قلت هذا الكلام لان هذا يجرى مجرى دعوى الطهارة
والنزاهة والمقام مقام الخضوع والتواضع ولم يقل بانى قلته فقد علمته بل فوضه الى علمه وهذا مبالغة فى الادب وفى اظهار الذل و
المسكنة فى حضرة الجلال وتفويض الامور بالكلية الى الحق سبحانه ثم قال تعلم ما فى نفسى ولا اعلم ما فى نفسك وفيه مسائل
المسئلة الاولى المفسرون ذكروا فيه عبارات تعلم معلومى ولا اعلم معلومك تعلم ما اخفى ولا اعلم ما تخفى وقيل تعلم ما عندى ولا اعلم ما عندك وقيل
تعلم ما فى غيبى ولا اعلم ما فى غيبك وقيل تعلم ما كان منى فى الدنيا ولا اعلم ما كان منك فى الاخرة وقيل تعلم ما اقول وافعل
ولا اعلم ما تقول وتفعل المسئلة الثانية احتجت المجسمة بهذه الاية وقالوا النفس هو الشخص وذلك يقتضى كونه تعالى جسما
والجواب من وجهين الاول ان النفس عبارة عن الذات يقال نفس الشئ وذاته بمعنى واحد والثانى ان المراد تعلم
معلومى ولا اعلم معلومك ولكنه ذكر هذا الكلام على طريق المطابقة والمشاكلة وهو من فصيح الكلام ثم قال انك انت علام الغيوب
وهذا تاكيد للجملتين المتقدمتين اعنى قوله ان كنت قلته فقد علمته وقوله تعلم ما فى نفسى ولا اعلم ما فى نفسك ثم قال تعالى
حكاية عن عيسى ما قلت لهم الا ما امرتنى به ان اعبدوا الله ربى وربكم ان مفسرة والمفسر هو الهاء فى به الراجع الى القول المأمور به
والمعنى ما قلت لهم الا قولا امرتنى به وذلك القول هو ان اقول لهم اعبدوا الله ربى وربكم واعلم انه كان الاصل ان يقال
ما امرتهم الا بما امرتنى به الا انه وضع القول موضع الامر نزولا على موجب الادب الحسن لئلا يجعل نفسه وربه آمرين معا ودل
على الاصل بذكر ان المفسرة ثم قال تعالى وكنت عليهم شهيدا ما دمت فيهم اى كنت اشهد على ما يفعلون ما دمت مقيما فيهم
فلما توفيتنى والمراد منه وفاة الرفع الى السماء من قوله انى متوفيك ورافعك الى كنت انت الرقيب عليهم قال الزجاج
الحافظ عليهم المراقب لاحوالهم وانت على كل شئ شهيد يعنى انت الشهيد لى حين كنت فيهم وانت الشهيد عليهم بعد

ان كنت قلته فقد علمته

انك انت علام الغيوب ما قلت لهم الا ما امرتنى به ان اعبدوا الله ربى وربكم وكنت عليهم شهيدا ما دمت فيهم فلما توفيتنى كنت انت الرقيب عليهم وانت على كل شئ شهيد

مقام عيسى عليه السلام فالشهيد المشاهد ويجوز حمله على الرؤية ويجوز حمله على العلم ويجوز حمله على الكلام بمعنى الشهادة فالشهيد من اسماء
الصفات الحقيقية على جميع التقديرات ثم قال تعالى ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم وفيه مسائل
الاول معنى الاية ظاهر وفيه سؤال وهو انه كيف جاز لعيسى ان تلك الناس اتخذوني وامي الهين من دون الله علم ان قوما من
النصارى حكوا هذا الكلام عنه والحاكي لهذا الكفر لا يكون كافرا بل يكون مذنبا حيث كذب في هذه الحكاية وغفران الذنب
جائز فلهذا المعنى طلب المغفرة من الله والثاني انه يجوز على مذهبنا من الله تعالى ان يدخل الكفار في الجنة وان يدخل الزهاد
والعباد في النار لان الملك ملكه ولا اعتراض لاحد عليه فذكر عيسى هذا الكلام ومقصوده منه تفويض الامور كلها الى
الله وترك التعريض والاعتراض ولذلك ختم الكلام بقوله فانك انت العزيز الحكيم يعني انت قادر على ما تريد حكيم في كل ما
تفعل لا اعتراض لاحد عليك فمن انا والخوض في احوال الربوبية وقوله ان الله لا يغفر الشرك فنقول ان غفرانه جائز عندنا
وعند جمهور البصريين من المعتزلة قالوا لان العقاب حق الله على المذنب وفي اسقاطه منفعة للمذنب فوجب ان يكون حسنا
بل الدليل السمعي في شرعنا دل على انه لا يقع فلعل هذا الدليل السمعي ما كان موجودا في شرع عيسى عليه السلام الوجه الثالث في الجواب ان
القوم لما قالوا هذا الكفر فعيسى عليه السلام جوز ان يكون بعضهم قد تاب عنه فقال ان تعذبهم علمت ان اولئك المعذبين ماتوا
على الكفر فلك ان تعذبهم بسبب انهم عبادك وانت قد حكمت على كل من كفر من عبادك بالعقوبة وان تغفر لهم علمت انهم تابوا
عن الكفر وانت حكمت على من تاب عن الكفر بالمغفرة الوجه الرابع انا ذكرنا ان من الناس من قال ان قوله ءانت قلت
للناس اتخذوني وامي الهين من دون الله انما كان عند رفعه الى السماء لا في يوم القيمة وعلى هذا القول فالجواب سهل
لان قوله ان تعذبهم فانهم عبادك يعني ان توفيتهم على هذا الكفر وعذبتهم فانهم عبادك فلك ذلك وان اخرجتهم بتوفيقك
من ظلمة الكفر الى نور الايمان وغفرت لهم ما سلف منهم فلك ايضا ذلك وعلى هذا التقدير فلا اشكال المسئلة الثانية احتج
بعض الاصحاب بهذه الاية على شفاعة محمد عليه السلام في حق الفساق قالوا لان قوله ان تعذبهم فانهم عبادك ليس في حق اهل
الثواب لان التعذيب لا يليق بهم فليس ايضا في حق الكفار لان قوله وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم لا يليق بهم فدل
على ان ذلك ليس الا في حق الفساق من اهل الايمان واذا ثبتت شفاعة الفساق في حق عيسى ثبت في حق محمد بطريق الاولى
وذلك لائق بالفضل المسئلة الثالثة قرئ في الاحاد وفي مصحف عبد الله فان تغفر لهم فانك انت الغفور الرحيم سمعت شيخي
والدي يقول العزيز الحكيم هاهنا اولى من الغفور الرحيم لان كونه غفورا رحيما يشبه الحالة الموجبة للمغفرة والرحمة لكل محتاج
واما العزة والحكمة فهما لا يوجبان المغفرة فان كونه عزيزا يقتضي انه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وانه لا اعتراض عليه
لاحد فاذا كان عزيزا متعاليا عن جميع جهات الاستحقاق ثم حكم بالمغفرة كان الكرم هاهنا اتم مما اذا كان كونه غفورا يوجب المغفرة
والرحمة وكان والدي رحمه الله يقول عن الكل ثم حكم بالرحمة وكان هذا اكمل وقال قوم اخرون لو قال فانك انت
الغفور الرحيم اشعر ذلك بكونه شفيعا لهم فلما قال انت العزيز الحكيم دل على ان غرضه تفويض الامر بالكلية الى الله وترك

التعريض

التعريض بهذا الباب من جميع الوجوه ثم قال تعالى قال الله هذا يوم ينفع الصادقين صدقهم وفيه مسائل المسئلة الاولى
اجمعوا على ان المراد بهذا اليوم يوم القيمة والمعنى ان صدقهم في الدنيا ينفعهم في القيمة والدليل على ان المراد ما ذكرنا
ان صدق الكفار في القيمة لا ينفعهم الا ترى ان ابليس قال ان الله وعدكم وعد الحق ووعدتكم فاخلفتكم فلم ينفعهم هذا
الصدق وهذا الكلام تصديق من الله تعالى لعيسى في قوله ما قلت لهم الا ما امرتني به المسئلة الثانية جمهور القراء يوم بالرفع
وقرا نافع بالنصب فاختار ابو عبيدة في قراءة بالرفع قال الزجاج التقدير هذا اليوم يوم ينفع الصادقين واما
النصب ففيه وجوه الاول على انه ظرف لقال والتقدير قال الله هذا القول لعيسى يوم ينفع والثاني ان يكون
التقدير هذا الصدق واقع يوم ينفع الصادقين صدقهم ويجوز ان تجعل ظرفا للزمان اخبارا عن الاحداث بهذا
التاويل كقولك القتال يوم السبت والحج والعمرة اي واقع في ذلك اليوم والثالث قال الفراء يوم اضيف الى
ما ليس باسم فبني على الفتح كما في يومئذ قال البصريون هذا خطا لان الظرف انما يبنى اذا اضيف الى المبني
الى المبني والفعل الماضي وكذلك يوم الاضافة الى الا وهي مبنية اما هاهنا فالاضافة الى المعرب لان ينفع فعل
مستقبل والفعل المستقبل معرب فالاضافة لا توجب البناء ثم قال لهم جنات تجري من تحتها الانهار خالدين
فيها ابدا رضي الله عنهم ورضوا عنه ذلك الفوز العظيم اعلم انه تعالى لما اخبر ان صدق الصادقين في الدنيا
ينفعهم في القيمة شرح كيفية ذلك النفع وهو الثواب وحقيقة الثواب انها منفعة خالصة دائمة مقرونة بالتعظيم
فقوله لهم جنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها اشارة الى المنفعة الخالصة عن الهموم والغموم وقوله خالدين فيها
ابدا اشارة الى الدوام واعتبر هذه الدقيقة فانه اينما ذكر الثواب قال خالدين فيها ابدا واينما ذكر عقاب الفساق
من اهل الايمان فانه ذكر لفظ الخلود ولم يذكر معه التابيد واما قوله رضي الله عنهم ورضوا عنه ذلك الفوز العظيم فهو
اشارة الى التعظيم هذا على قول المتكلمين واما عند اصحاب الارواح المشرقة بانوار جلال الله فتحت قوله رضي
الله عنهم ورضوا عنه اسرار عجيبة لا تسمح الاقلام بمثلها جعلنا الله من اهله وهو قوله ذلك الفوز العظيم والجمهور على
ان قوله ذلك عائد الى جملة ما تقدم من قوله لهم جنات تجري الى قوله ورضوا عنه وعندي انه يحتمل ان يكون ذلك
مختص بقوله رضي الله عنهم ورضوا عنه فانه ثبت عند ارباب الالباب ان جملة الجنة بما فيها بالنسبة الى رضوان
الله كالعدم بالنسبة الى الوجود وكيف والجنة مرغوب الشهوة والرضوان صفة الحق واي مناسبة بينهما وهذا
الكلام يشمئز منه طبع المتكلم الظاهري ولكن كل ميسر لما خلق له ثم قال لله ملك السموات والارض وما فيهن
وهو على كل شيء قدير قيل ان هذا جواب عن سؤال مقدر كانه قيل من يعطيهم ذلك الفوز العظيم فقيل الذي له
ملك السموات والارض وفي هذه الخاتمة الشريفة اسرار كثيرة ونحن نذكر القليل منها فالاول منها انه تعالى قال لله
ملك السموات والارض وما فيهن ولم يقل ومن فيهن فغلب غير العقلاء والسبب فيه التنبيه على ان كل المخلوقات مسخرة

في قبضة قهره وقضائه وقدره ومسخرون له تسخير الجمادات التي لا قدرة لها وكالبهائم التي لا عقل لها فعلم الكل
بالتبعية المقدرة كل القدرة والثالث وهو ان مفتتح السورة كان بذكر العهد المنعقد من الربوبية والعبودية
فقال يا ايها الذين امنوا اوفوا بالعقود وكان الحال فيه ان يشرع في العبودية وينتهي الى فناء العبد عن نفسه بالكلية
فالاول هو الشريعة وهو البداية والاخر هو النهاية فمفتتح السورة من الشريعة ومختتمها بذكر كبرياء الله وجلاله
وعزته وعلوه وذلك هو الوصول الى مقام الحقيقة فما احسن المناسبة بين ذلك الفتح وهذا المختتم والثالث ان هذه
السورة اشتملت على انواع كثيرة من العلوم فمنها بيان الشرائع والاحكام والتكاليف ومنها المناظرة مع اليهود
في انكارهم شريعة محمد ومنها المناظرة في قولهم بالتثليث فختم السورة بهذه النكتة الوافية في اثبات هذه المطالب
وانه تعالى قال لله ملك السموات والارض وما فيهن ومعناه ان الكل ما سوى الحق سبحانه فانه ممكن لذاته موجود
بايجاده اذا كان الامر كذلك كان مالكا لجميع الارواح والاجساد واذا ثبت هذا لزم منه ثبوت الطلب المذكور في هذه
السورة واما حسن التكليف كيف شاء واراد فذلك ثابت لانه سبحانه لما كان مالكا كان له ان يتصرف في الكل بالامر والنهي والثواب
والعقاب كيف شاء واراد ومنع العزل بالتكليف على ان تعتبر ارادة الحق سبحانه وتعالى واما الرد على اليهود فلانه سبحانه
لما كان مالك الملك فله بحكم المالكية ان ينسخ شرع موسى ويضع شرع محمد واما الرد على النصارى فلان عيسى ومريم داخلان
فيما سوى الله لان بنيان الموجود اما ان يكون هو الله او غيره وعيسى ومريم لا شك في كونهما داخلين في هذا القسم فاذا دللنا
على ان ما سوى الله ممكن بذاته موجود بايجاد الله فيكون عيسى ومريم كذلك ولا معنى للعبودية الا ذلك فثبت كونهما
عبدين مخلوقين فظهر ان التنزيل الذي ذكرناه ان هذه الاية التي جعلها خاتمة لهذه السورة برهان قاطع في تحقيق جميع العلوم
التي اشتملت هذه السورة عليها والله اعلم باسرار كلامه تم تفسير هذه السورة بحمد الله ومنه في تاسيسه من نواحي ما
منان يقال لها [illegible] في اواخر رجب سنة خمس وتسعين وخمسمائة اللهم نور هذا المسكين بنور الايمان واعطه [illegible]
العرفان واوصله بفضلك ورحمتك الى روضات الجنات واعذه من دركات النيران يا رحمن يا رحيم يا ذا المن والاحسان
يا ذا الغفران يا منان بسم الله الرحمن الرحيم سورة الانعام كلها مكية قال ابن عباس انها مكية نزلت جملة واحدة ليلا
منها الواو ومعها سبعون الف ملك ونزلت الملائكة فلا [illegible] بالتسبيح فدعا رسول الله الكتاب فكتبوها من ليلتهم الا ست ايات
فانها مدنيات قل تعالوا اتل ما حرم ربكم عليكم الى اخر الايات وقوله وما قدروا الله حق قدره الاية وقوله ومن اظلم ممن افترى على الله
كذبا الاية وقال الاصول انه ما نزل على سورة من القران جملة واحدة غير سورة الانعام وما اجتمعت الشياطين لسورة من القران
جمعها لها وقد بعث بها الى جبريل مع سبعين الف ملك [illegible] في
الحمد ولقد اعرف الله [illegible] المتكلمين
سورة الانعام مع [illegible] هذه السورة من الملائكة [illegible] في كل الاصول [illegible] هذه السورة اختصت بنوعين من الفضيلة

احدهما

احدهما انها نزلت دفعة واحدة والثانية انها شيعها سبعون الف ملك والسبب فيه انها مشتملة على بيان التوحيد
والعدل والنبوة والمعاد وابطال مذاهب المبطلين والملحدين وذلك يدل على ان علم الاصول في غاية الجلالة والرفعة
واما ما يدل على الاحكام فقد يكون المصلحة ان ينزل الله على قدر حاجاتهم وبحسب الحوادث والنوازل واما ما يدل على الحكم
فقد يكون المصلحة ان ينزل الله على قدر حاجاتهم وبحسب الحوادث والنوازل واما ما يدل على الاصول فقد انزل الله جملة واحدة
وذلك يدل على ان تعلم علم الاصول واجب على الفور لا على التراخي والله اعلم بالصواب

بسم الله الرحمن الرحيم